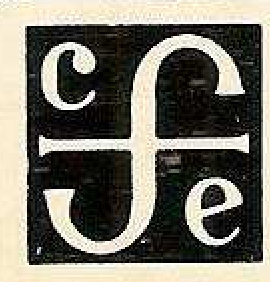
PAUL OSKAR
KRISTELLER

EL PENSAMIENTO RENACENTISTA Y SUS FUENTES



Sección de Obras de Filosofía

EL PENSAMIENTO RENACENTISTA Y SUS FUENTES

Traducción de

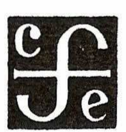
FEDERICO PATÁN LÓPEZ

PAUL OSKAR KRISTELLER

EL PENSAMIENTO RENACENTISTA Y SUS FUENTES

Compilador

MICHAEL MOONEY



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

Primera edición en inglés, 1979
Primera edición en español, 1982

Título original:
Renaissance Thought and its Sources

ISBN 0-231-04512-3

ISBN 968-16-1014-8

Impreso en México

A la memoria de Ernest Abrahamson

PREFACIO DEL EDITOR

NO HAY problema ni duda alguna en recordar cuál fue el origen de *El pensamiento renacentista y sus fuentes.* Poco después de que, en 1976, Paul Oskar Kristeller completara la conferencia final de "La literatura filosófica del Renacimiento", un curso para graduados muy popular, que a partir de 1939 había impartido en la Universidad de Columbia casi cada dos años, le pregunté lo obvio: ¿No le interesaría ahora, dado el ocio relativo que su jubilación le permite, preparar el estudio definitivo sobre la filosofía renacentista? Su reacción fue inmediata y reveló en ella una cierta sorpresa: desde luego que no, replicó. No estamos —con esto se refería al grupo de especialistas en el tema— listos para llevar a cabo tal empresa. Quizá tu generación esté preparada para ello, agregó un tanto juguetonamente, pero no la mía. De cualquier manera, cualquier cosa que sobre el tema pudiera decir estaba ya publicado. Es una lástima, pensé, pues los ensayos a los cuales se refería se encontraban dispersos y algunos incluso fuera de circulación, aparte de que ninguna obra por sí sola permitía una visión totalizadora del pensamiento renacentista y sus fuentes, como la que él había logrado en su curso para graduados.

Dos acontecimientos ocurridos en 1977, casi simultáneamente, dieron nueva vida a mi esperanza de tener un texto general. Una mención casual de esta idea a John D. Moore, encargado general de la Columbia University Press, llevó a cabo una serie de pláticas y, a la larga, al planteamiento de una propuesta; en el mientras, la carta de un editor inglés al profesor Kristeller, en la cual le preguntaba a éste si no estaría interesado en reimprimir algunos títulos agotados, se unió a lo anterior y de ambos sucesos se derivó la idea de este volumen y del plan para su publicación.

Aunque en un principio pensamos en un libro de mayores dimensiones, el conjunto de ensayos que decidimos nos fue dado prácticamente hecho. En el transcurso de los últimos veinticinco años el profesor Kristeller había dado varias series de conferencias pagadas, y más por coincidencia que por premeditación, el orden de esas invitaciones había formado una secuencia sistemática de las fuentes del pensamiento renacentista, así como un panorama de sus temas centrales. Las Martin Classical Lectures, de 1954, trataron "Los clásicos y el pensamiento renacentista"; la Wimmer Lecture, de 1961, estuvo dedicada a "La filoso-

fía renacentista y la tradición medieval"; dos conferencias dadas en la Fundación Cini, de Venecia, en 1963, tocaron la relación entre el pensamiento renacentista y Bizancio; las Arensberg Lectures, de 1965, exploraron "Los conceptos de hombre en el Renacimiento"; y tres seminarios universitarios realizados en 1975, en la Universidad de Colorado, en Boulder, examinaron "La filosofía y la retórica de la Antigüedad al Renacimiento". Agregando a esto un artículo acerca de "El humanismo y el escolasticismo", de justa fama desde su publicación en 1944, teníamos la estructura de ese panorama que nos proponíamos, así como la presentación integrada que buscábamos.

De no ser por sus orígenes tan diversos, incluso habríamos podido llamar orgánicos a los ensayos que el libro abarcaría. La Primera Parte expone las fuentes clásicas del pensamiento renacentista y da la fisonomía esencial, indicando las tradiciones humanista, aristotélica y platónica a las cuales se refiere continuamente el resto de los ensayos que forman el volumen. Las partes Segunda y Tercera presentan el pensamiento renacentista en su contexto inmediato —la Edad Media, tanto griega como latina— y muestra la continuidad y la singularidad de sus corrientes representativas dentro de los movimientos entonces existentes. Contra dicho telón de fondo, la Cuarta Parte ofrece un estudio temático del pensamiento renacentista, examinándose en ella tres elementos de una cuestión que ha servido con frecuencia para atribuir a los pensadores renacentistas una originalidad de ellos exclusiva: la concepción de hombre: la dignidad, el destino y la visión de la verdad que éste poseía. La Quinta Parte resume el todo, pero desde la perspectiva de un tema que se encuentra en el núcleo mismo de la vida intelectual del Renacimiento, por no decir de la tradición occidental como un todo: la relación del lenguaje con el pensamiento, de las palabras con las ideas, de la prudencia con la ciencia y de la retórica con la filosofía. Con ayuda de tales divisiones, se explora la ya vieja y aparentemente insoluble contienda entre la tradición literaria y la filosófica; de hecho, un *paragone* que identifica mucha de la erudición renacentista. En las páginas finales se ofrecen algunas meditaciones acerca de la forma y del resultado que ese conflicto presenta en nuestros tiempos.

Dado que los ensayos fueron escritos en distintos contextos y en momentos diversos, hay cierta repetición en la presentación de los temas; pero pareciéndonos esto más bien instructivo que molesto, no intentamos eliminar toda huella de su presencia. Sin embargo, el texto fue revisado en detalle y se hicieron algunos cambios ocasionales; se revisaron y pusieron al día las notas, que incluyen un buen número de obras relacionadas con los temas y que sirven para documentar mejor aquellos puntos

expuestos en el libro de un modo sumario. Sirve de introducción al libro un ensayo donde el profesor Kristeller examina los cincuenta años de su vida como intelectual, enumera los cambios que ha notado en sus propias percepciones y en el campo de los estudios renacentistas, e identifica los retos a los que, piensa él, se enfrenta en este momento ese campo de especialización.

Lo que el autor escribe allí de sí mismo y de su campo servirá para dar apoyo a lo que considero el aspecto vital del libro como un todo. En el transcurso de su larga y distinguida carrera, el profesor Kristeller se ha ganado —y ha atesorado— la reputación de ser un historiador de las ideas cuidadoso y meticuloso; un *Geisteswissenchaftler* en la mejor tradición alemana, dada su magnífica preparación en filosofía, filología e historia y su dominio de las lenguas clásicas y varias modernas. Entre sus colegas se le conoce como un erudito de eruditos, que no se asusta ante la tarea de preparar, como lo ha venido haciendo en los últimos veinte años, una "Lista de manuscritos humanísticos del Renacimiento sin catalogar o insuficientemente catalogados, existentes en las bibliotecas italianas y de otros lugares" (*Iter Italicum*, 2 volúmenes a la fecha [Londres: The Warburg Institute; Leiden: E. J. Brill, 1963-1967] y cuatro en preparación). Este amor por los textos y el íntimo conocimiento que de ellos tiene explican, desde luego, por qué el profesor Kristeller es tan tolerante en su modo de aproximarse al pensamiento renacentista; el porqué, digamos, no puede aceptar la idea de que el humanismo renacentista es una filosofía única; se trata de una realidad muy amplia, que cuenta con demasiados representantes y expresa demasiados intereses para que podamos definirla mediante un conjunto de ideas filosóficas comunes.

Ahora bien, sin sacrificar un ápice de ese cauto espíritu erudito, el profesor Kristeller manifiesta sus preferencias y es capaz de aplicar a los pensadores renacentistas —como a los de cualquier otra época— aquellos criterios mediante los cuales él mismo juzga qué es verdadero y de valor perdurable. Desde su tesis doctoral sobre Plotino y sus estudios de posgrado sobre Ficino hasta su lectura constante de Kant, nunca guardó en secreto sus simpatías por esas ideas que conocemos como la tradición "platónica": la creencia de que la realidad siempre es algo más de lo que parece ser; que con esfuerzos y persistencia terminamos conociéndola y conociéndola en verdad; que existen un deber y un decoro ideales ordenadores de nuestras acciones, que debemos procurar conocer y seguir; finalmente, que en el universo existe una unidad última tal, que nada, por insignificante que sea, se pierde. Su aceptación de Platón y de los seguidores de éste sobrenada suavemente

en las páginas de este libro, pero sin oscurecer o perjudicar la exposición histórica; mas allí la tenemos, revoloteando, hasta que en las páginas finales se le permite expresarse plenamente, cuando se habla de la modernidad y sus tendencias. Esta mezcla donosa de severa erudición histórica y firme compromiso con un conjunto de valores es en nuestros tiempos un arte casi perdido; resulta vivificante el ver que con tanta fortuna se lo lleva a cabo aquí.

A excepción del ensayo introductorio, preparado especialmente para este volumen, el resto fueron en su origen conferencias, algunas repetidas en numerosas ocasiones; todas ellas pasaron por un proceso bastante continuo de purificación, que las llevó a la forma con que aquí las presentamos. Nunca antes fueron publicados los ensayos xii, xiii y xiv. Los demás han sido publicados con anterioridad, algunos en varios idiomas.

Los ensayos que forman la Primera Parte, "El pensamiento renacentista y la antigüedad clásica", fueron escritos originalmente para las Charles Beebe Martin Classical Lectures, del Oberlin College, dadas del 22 al 26 de febrero de 1954; se los publicó con el título de *Los clásicos y el pensamiento renacentista* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1955) y más tarde reimpresos, junto con otros ensayos, en *El pensamiento renacentista: las líneas clásica, escolástica y humanista* (Nueva York, Harper Torchbooks, 1961), pp. 3-91. También fueron traducidos al italiano por Fabrizio Onofri, apareciendo como *La tradizione classica nel pensiero del Rinascimento* (Florencia, La Nuova Italia, 1965); la versión alemana estuvo a cargo de Renate Schweyen-Ott: *Humanismus und Renaissance, I: Die antiken und mittelalterlichen Quellen,* editada por Eckhardt Kessler (Munich: Wilhelm Fink, 1974), pp. 11-86; la versión japonesa fue de Morimichi Watanabe: *Runessansu no shiso* (Tokio, University of Tokio Press, 1977). Está en preparación una edición húngara.

La Segunda Parte, "El pensamiento renacentista y la Edad Media", une dos ensayos de espíritu similar, pero de distinta procedencia. "El humanismo y el escolasticismo en el Renacimiento italiano" (ensayo v) fue originalmente una conferencia dada en el Connecticut College el 9 de marzo de 1944, y repetida el 14 de diciembre del mismo año en la Universidad de Brown. Se lo publicó por primera vez en *Byzantion 17* (1944-1945), pp. 346-374, y luego pasó a la Bobbs-Merrill Reprint Series, en la sección de historia europea. Apareció, además, en *Estudios sobre el pensamiento y las letras renacentistas* (Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1956), pp. 553-583, y en *El pensamiento renacentista: las líneas clásica, escolástica y humanista* (Nueva York, Harper Torchbooks, 1961), pp. 92-119. Hubo versiones al italiano, alemán y japonés en las colecciones arriba mencionadas, en las cuales se incluyeron los capítulos de la Primera Parte. La versión italiana apareció primeramente en *Humanitas 5* (1950), pp. 988-1015. Está en preparación una versión al hebreo.

"La filosofía renacentista y la tradición medieval" (ensayo vi) fue dada originalmente en la 15th Wimmer Lecture, en St. Vincent's College, Latrobe, Pa., el 25 de octubre de 1961; se la publicó, con el mismo título, en The Archabbey Press, Latrobe, Pa., en 1966. También apareció en *Los conceptos de hombre en el Renacimiento y otros ensayos* (Nueva York, Harper Torchbooks, 1972), pp. 110-155. En la misma colección que contiene los capítulos de la Primera Parte salió una versión al alemán, y la traducción al italiano, de Simonetta Salvestroni, ha sido incluida en el volumen reciente *Concetti rinascimentali dell'uomo e altri saggi* (Florencia, La Nuova Italia, 1978), pp. 81-133.

Los ensayos vii y viii, que aquí constituyen la Tercera Parte, "El pensamiento renacentista y la erudición bizantina", fueron conferencias originalmente dadas en italiano, en la Fondazione Giorgio Cini, en Venecia, el 13 y 14 de septiembre de 1963. El primer ensayo (el vii) fue publicado en italiano, en *Lettere Italiane 16* (1964), pp. 1-14; se lo reprodujo, sin notas, en *Venezia e l'Oriente fra Tardo Medioevo e Rinascimento,* a cargo de Agostino Pertusi (Florencia, Sansoni, 1966), pp. 19-33, volumen (pp. 103-116) en el cual también apareció el segundo ensayo (el viii), asimismo sin notas. Fueron publicadas por primera vez en inglés, y con notas, en *Los conceptos de hombre en el Renacimiento y otros ensayos* (Nueva York, Harper Torchbooks, 1972), pp. 64-85 y 86-109. La versión alemana estuvo a cargo de Renate Schweyen-Ott: *Humanismus und Renaissance, I: Die antiken und mittelalterlichen Quellen,* editado por Eckhardt Kessler (Munich: Wilhelm Fink, 1974), páginas 145-176.

Los ensayos que forman la Cuarta Parte, "Los conceptos de hombre en el Renacimiento", fueron dados originalmente como las Arensberg Lectures, auspiciadas por la Francis Bacon Foundation, en la Claremont Graduate School y el University Center, el 17, 19 y 21 de mayo de 1965. Se las publicó por primera vez en el libro *Los Conceptos de hombre en el Renacimiento y otros ensayos* (Nueva York, Harper Torchbooks, 1972), pp. 1-63. Se dispone ya de una versión al italiano, hecha por Simonetta Salvestroni: *Concetti rinascimentali dell'uomo e altri saggi* (Florencia, La Nuova Italia, 1978). pp. 3-78.

Los tres ensayos de la Quinta Parte, "La filosofía y retórica de la

Antigüedad al Renacimiento", fueron originalmente conferencias dadas en un coloquio universitario de la Universidad de Colorado, en Boulder, del 27 al 29 de noviembre de 1975; se los publica aquí por primera vez.

La preparación de este libro nos ha hecho incurrir en cierto número de deudas, que nos place reconocer. En primer lugar, vaya nuestro agradecimiento a las distintas instituciones y editoriales que nos permitieron reproducir material cuyos derechos de autor poseían: el Oberlin College, de Oberlin, Ohio; la Harvard University Press, de Cambridge, Mass.; la revista internacional *Byzantion*, de Bruselas; St. Vincent's College, de Latrobe, Pennsylvania, y su Archabbey Press; la Francis Bacon Foundation, de Claremont, California, y la Harper & Row Publishers, de Nueva York. Mientras preparábamos las conferencias sobre "La filosofía y la retórica de la Antigüedad al Renacimiento" y las revisábamos para su publicación aquí, el profesor Kristeller recibió mucha información útil de los profesores James Hutton, Stephan Kuttner y Emil Polak, así como de colegas de la Universidad de Colorado, en Boulder, donde por primera vez dio estas conferencias; lo mismo ocurrió en la Folger Shakespeare Library, de Washington, en Dumbarton Oaks, la Universidad de Delaware, la de Virginia, la Georgia State University y la decimotercera conferencia sobre estudios medievales, en la Western Michigan University, donde repitió la última ponencia. Hugh van Dusen, de Harper & Row, y John D. Moore, de la Columbia University Press, nos dieron su apoyo amistoso cuando estábamos planeando este volumen. Dalli C. Bacon volvió a mecanografiar las notas cuando fue necesario, y Debra Ann Bolka participó ampliamente en la preparación del índice.

El libro está dedicado a la memoria de Ernest Abrahamson, amigo íntimo y colega del profesor Kristeller en Heidelberg, quien, al igual que este último, pudo abandonar Alemania, pasar a Italia y desde allí emigrar a nuestro país, donde hasta su prematura muerte, en 1956, enseñó en la Howard University, el St. John's College y la Washington University, de San Luis.

M. M.

Nueva York, marzo de 1979

INTRODUCCIÓN

Los ensayos reunidos en este libro fueron concebidos, en un principio, como conferencias; ello explica que los temas tratados sean tan amplios y totalizadores. No es posible documentar a fondo los enunciados generales presentados en el transcurso de cada conferencia y, si acaso, se trata de aproximaciones que requieren de muchos matices y ajustes, dado lo rico y variado del material original, que ningún erudito puede pretender dominar u ofrecer. No se piensa que esos enunciados sean proposiciones abstractas y en sí mismas cumplidas, a las cuales pueda sacarse del texto y discutir sin referencia a los hechos y a las fuentes históricas concretos que intentan describir.

Como cada ensayo constituye una unidad en sí, en ocasiones se sobreponen, y hay algunas repeticiones más o menos considerables que el lector, confío yo, pasará por alto o perdonará. Además, dado que escribí los ensayos en momentos diferentes y con un enfoque distinto, acaso se presenten ciertas inconsistencias o contradicciones obvias. De hecho, en ocasiones se me ha criticado de inconsistente por haber dicho o escrito cosas diferentes en momentos diferentes, ocurriendo que también se me haya criticado por un exceso de consistencia cuando, a lo largo de los años, no he cambiado mis puntos de vista. Me agrada pensar que en ese tiempo he mantenido mis puntos de vista fundamentales, pero a la vez cambiando aquí y allá el subrayado debido al choque ocasionado por fuentes y problemas recién estudiados, así como en respuesta, más a menudo negativa que positiva, a las modas cambiantes.

Escribí los ensayos entre 1944 y 1975; la investigación que les sirve de base se remonta, por lo menos, a 1931, cuando por vez primera llegué a la especialización en estudios renacentistas; acaso algunas de las premisas tengan su origen en mis primeras investigaciones como estudiante de filosofía y de los clásicos, allá por los veinte. Dado que estoy presentando aquí los resultados parciales de casi cincuenta años de labor, viene al caso explicar brevemente el modo en que llegué a mis puntos de vista y el modo en que los desarrollé.

Fui educado en un *Humanistisches Gymnasium*, en Berlín; allí aprendí mucho sobre las literaturas griega, latina, francesa y alemana, así como sobre historia y matemáticas. Por cuenta propia leí ampliamente, adquiriendo con ello un interés por la música clásica y la historia del arte que me ha acompañado toda mi vida. En el momento de graduarme,

había leído a Platón en la escuela y a Kant en casa. En la universidad estudié filosofía antigua guiado por Ernst Hoffman, Kant con la ayuda de Rickert, Hegel con Kroner, el existencialismo con Jaspers y Heidegger, la literatura clásica con Jaeger y Norden y la historia medieval con Hampe y Baethgen. Mi tesis estuvo dedicada a Plotino y la publicaron en 1929.

Entré al campo de los estudios renacentistas en 1931, cuando decidí estudiar a Marsilio Ficino como representativo del platonismo renacentista; para entonces había estudiado ya a Platón y a Plotino, a quienes Ficino había traducido e interpretado. Por aquella época se consideraban fundamentales los trabajos de Burckhardt y de Voigt, y Bertalot y otros continuaban una detallada investigación del humanismo italiano. Por otra parte, los estudios de Dilthey y su método de *Geistesgeschichte* ejercieron una influencia enorme sobre especialistas pertenecientes a campos diversos, y Hans Baron publicaba entonces sus primeras contribuciones al estudio del humanismo florentino. Ernst Cassirer, quien en su primera historia de la epistemología había prestado mucha atención a pensadores renacentistas olvidados, publicó en 1927 un importante estudio sobre la filosofía renacentista en una serie de la *Bibliothek Warburg*, que incluía otros estudios importantes sobre el arte y el pensamiento renacentistas, escritos por Panofsky, Saxl y algunos más. Hube de enfrentarme también a las investigaciones italianas dedicadas a Ficino y su época, que iban desde trabajos anteriores, como el de Della Torre, hasta estudios más recientes como los de Saitta y otros.

El periodo que pasé en Italia de 1934 a 1939 me permitió familiarizarme con el trabajo erudito de Gentile y Mercati, de Novati, de Sabbadini y muchos más, así como con los primeros escritos de Garin. Mientras terminaba mi libro sobre la filosofía de Ficino y preparaba sus obras inéditas, mi interés se amplió hasta incluir a los asociados y contemporáneos de Ficino, así como las fuentes y la influencia de éste, por lo cual leí muchos textos escolásticos y humanistas. Ello me permitió apreciar cuál había sido la contribución de la historia local y de los conocimientos del siglo XVIII, tan indispensable para todo estudio de lo italiano. Me di cuenta, además, de la riqueza de manuscritos inéditos y desatendidos que si bien preservados en bibliotecas italianas y de otros lugares, a la vez yacían casi escondidos. De esta manera, el terreno estaba listo para sacar a la luz una serie de textos humanísticos (tarea que continúa) y preparar una lista considerable de manuscritos sin catalogar (de la cual han aparecido a la fecha dos volúmenes).

Cuando, en 1939, llegué a los Estados Unidos, acababa de encontrar pruebas de que Ficino y el platonismo florentino, aparte de su conocida dependencia del platonismo antiguo y medieval y del primer humanismo renacentista, tenían nexos directos con el escolasticismo aristotélico, siendo éste el tema de la primera conferencia que di y publiqué en este país, por invitación de Roland Bain.

Cuando, en el otoño de 1939, llegué a la Universidad de Columbia, me animaron a ampliar mi interés por Ficino y el platonismo florentino hasta no cubrir el campo, mucho más extenso, de la filosofía y la historia intelectual del Renacimiento. Tuve que dar un curso informativo sobre el tema, dirigir tesis, leer artículos y reseñar libros para varias publicaciones y participar en distintas aventuras bibliográficas. Me hicieron compartir las actividades del *Journal of the History of Ideas*, fundado por Arthur Lovejoy e inspirado por su obra, y colaborar en varias empresas cuya meta era organizar y desarrollar los estudios renacentistas sobre la base de una acción interdepartamental: la New England Renaissance Conference y el Renaissance Committee of the American Council of Learned Societies, ambos iniciados y dirigidos por Leicester Bradner; el Columbia University Seminar on the Renaissance, fundado por John Randall, Marjorie Nicolson y otros; y más tarde la Renaissance Society of America, organizada por Josephine Bennett y otros. Además de todo lo anterior, me familiaricé con la obra de Dean P. Lockwood, de B. L. Ullman, de Ernest K. Wilkins y de varios especialistas estadunidenses más que se habían dedicado al humanismo renacentista.

Me impresionaron la obra de Haskins y Thorndike y las actividades de la Mediaeval Academy of America; la "revuelta de los medievalistas" contra el culto y contra el concepto mismo de Renacimiento me impulsó a intentar una interpretación del Renacimiento que tomara en cuenta las legítimas objeciones antepuestas por los medievalistas. La amplia lista de Traducciones y Comentarios Latinos Medievales y Renacentistas, un gran proyecto internacional que ayudé a organizar con el auxilio de James Hutton, Martin McGuire, Mario Cosenza y otros, tiene como objeto documentar la tradición de todos los autores antiguos en el Occidente, y establecer con base en hechos la parte que a cada siglo le corresponde en esa tradición. Gracias a mis relaciones íntimas con John Randall y Ernest Moody, terminé por apreciar la importancia del aristotelismo renacentista, y de las tradiciones doctas que se remontan a Renan y Duhem. Me interesé por Pomponazzi y por la tradición a la cual pertenece, llevándome esto a investigar la historia de las universidades italianas y, en especial, sus planes de estudio, así como el desarrollo y las interrelaciones de las varias disciplinas académicas espe-

cializadas reflejadas en esos planes, en las profesiones eruditas y en las clasificaciones de las artes y de las ciencias. Si bien esos estudios nunca terminaron en un libro, sí fueron el fundamento de muchas de mis conferencias y artículos.

Así llegué a la conclusión, por primera vez resumida en lo que constituye el ensayo v de este volumen, de que en la Italia renacentista, el humanismo y el escolasticismo aristotélico no eran tanto dos corrientes ideológicamente opuestas —y mucho menos representantes de una filosofía nueva y otra antigua—, sino dos campos de interés coexistentes. El humanismo tenía como base los *studia humanitatis* (es decir, la gramática, la retórica, la poesía, la historia y la filosofía moral), y el escolasticismo aristotélico las disciplinas filosóficas (es decir, la lógica, la filosofía natural, la metafísica y, una vez más, la filosofía moral). Un análisis de la producción literaria, así como de las actividades pedagógicas asociadas con los humanistas y con los escolásticos, mostró que provenían, al menos en parte, de dos ramas de la erudición que habían florecido en la Italia medieval: el humanismo estaba unido a la retórica medieval del *ars dictandi* y el *ars arengandi;* la filosofía escolástica al aristotelismo secular de las escuelas médicas de Salerno, Bolonia, Padua y otros centros.

Investigaciones adicionales de textos y manuscritos específicos, que pude llevar a cabo en mis visitas a muchas bibliotecas europeas, me permitieron completar muchos detalles y agregar unos cuantos matices; mas a pesar de muchas objeciones, no me he visto obligado a cambiar mis puntos de vista fundamentales. Acaso se debe esto a lo terco de mi carácter o a lo estrecho de mis miras, pero también se debe a mi convicción (tal vez otro aspecto del mismo problema) de que tales cuestiones no dependen, ni deben depender, de opiniones o preferencias, sino del testimonio de los textos y los documentos. La historia, y en especial la historia del pensamiento y de la filosofía, tiene su propio "método científico". Una interpretación histórica deriva su validez de que coincide con las fuentes primarias, es decir, con los textos y los documentos originales, venidos del pasado, no porque arranque de la autoridad de los especialistas que la apoyan o porque concuerde con puntos de vista convencionales (acaso equivocados) o con modas pasajeras (que cambian constantemente). Procuré formular mis puntos de vista con base en esas fuentes primarias, y dispuesto estoy a cambiarlos (o a ver cómo los cambian otros) cuando los confronte con fuentes primarias que los contradigan.

Aparte del curso seguido por mi propia obra —a menudo demorada, pero también estimulada por la enseñanza, las conferencias, los congresos y la correspondencia—, seguro estoy de haber sido afectado e influido, más de lo que me supongo, por el trabajo de otros especialistas, viejos y jóvenes, así como por el cambio y el progreso constantes ocurridos en la naturaleza de la investigación erudita. A partir del momento en el cual comencé a manejar temas del Renacimiento, e incluso tras haber formulado por primera vez mis interpretaciones generales, ha aparecido un buen número de libros y artículos que tuve que estudiar y examinar con espíritu crítico; algunos fueron muy estimulantes y otros muy instructivos. Tal vez tengan incluso más importancia que los estudios totalizadores sobre el pensamiento renacentista las monografías, las ediciones de textos y las bibliografías que han aparecido en las últimas décadas. Las publicaciones especializadas, muchas de ellas nuevas, son hoy tan numerosas y diversas que resulta casi imposible estar al día en ellas de un modo satisfactorio. He dedicado mis mejores esfuerzos a aprender de los nuevos estudios según venían a mis manos, así como a tomarlos en cuenta cuando volvía a exponer mis puntos de vista generales acerca del tema respectivo. Pero la presión de tener que leer nuevos estudios secundarios dificulta cada vez más seguir leyendo las fuentes primarias, muchas de las cuales sólo están a disposición del especialista en ediciones muy antiguas y raras o incluso en manuscritos.

Sin embargo, cuando comparo el estado en que se encuentran los estudios especializados hoy en día con la situación de hace cincuenta años, la diferencia no está meramente en el número de libros y artículos sumados al cuerpo de materiales ya existente, ni en los cambios ocurridos en las interpretaciones y las opiniones, ni en la importancia dada a ciertos problemas o a ciertos campos de investigación. Según opino, no sólo han ocurrido algunos cambios fundamentales en el contenido y en el método de las investigaciones, sino también en el estilo y en la organización externa. Esos progresos no son, ni mucho menos, peculiares del estudio del pensamiento renacentista, o incluso de los estudios renacentistas en general, sino que caracterizan el mundo del saber en su totalidad, y simplemente afectan nuestro campo por ser éste parte de la esfera mayor. Hoy en día esos cambios se han vuelto tan penetrantes, que los especialistas jóvenes los toman como algo natural; pero permítaseme subrayar que varios hechos pertenecientes a la vida intelectual presente —sean buenos o malos— no existían. O no existían en igual medida, cuando comencé mi carrera de especialista; por tanto, he visto cómo se han desarrollado y, en consecuencia, estoy consciente de cuán novedosos son, comparativamente hablando.

Cuando comencé a trabajar en Alemania y en Italia, la erudición era, en cualquier campo —se tratara de la filosofía o de la historia, de la filología clásica o de la romance—, cuestión de unos cuantos individuos que trabajaban en grupos pequeños; cada uno de esos grupos tenía como base una universidad o un instituto y, cuando prestaba atención a los demás círculos, era para criticarlos. Había menos conferencias por profesores visitantes y, relativamente hablando, menos congresos. Para que un intelectual conociera a otro, se necesitaba una presentación formal o que la casualidad lo permitiera.

En Estados Unidos, la vida intelectual fue siempre más informal y a la vez más gregaria. El considerable número de colegios, universidades y otros institutos, tan diseminados unos respecto de otros, favorecía la práctica de tener conferenciantes invitados y de organizar sociedades profesionales en los distintos campos de actividad, sociedades que celebran convenciones anuales, fomentando con ello los contactos personales y un amplio intercambio de información y de ideas. Cuando esas reuniones de nivel nacional se volvieron demasiado numerosas, y por lo mismo impersonales y carentes de carácter, comenzaron a celebrarse convenciones y conferencias menores en número cada vez mayor, algunas de nivel nacional, pero limitadas a temas específicos; otras, regionales o locales. En época más reciente vino la moda de conferencias pequeñas o ceñidas a temas muy especializados, cuyas actas suelen publicarse. Los congresos internacionales, no del todo desconocidos en el pasado, han sido más frecuentes a partir de la segunda Guerra Mundial, cuando pareció necesario volver a establecer contactos y cooperación entre especialistas de diferentes países. El organizar y asistir a congresos de este tipo se ha convertido en una ocupación importante, y muchas personas están convencidas de que el examen de problemas ocurrido en congresos de todo tamaño o toda composición instruirá e iluminará a los participantes de un modo imposible de lograr cuando, al escritorio o en una biblioteca, se dedican por sí solos a leer, pensar o escribir. Algunas personas llegan a suponer, incluso, que las convenciones de especialistas, como los sínodos eclesiásticos y los consejos de la Antigüedad, resolverán debates y controversias y confirmarán conclusiones que son resultado de trabajos anteriores, y que tal vez sirvan como punto de partida para investigaciones posteriores.

Otros tipos de desarrollo, ocurridos en décadas recientes, han tendido también a favorecer la investigación en todos los niveles, y a los estudios renacentistas les ha tocado su parte en ello. Con el transcurso de los años se han multiplicado los institutos de investigación especializados y las becas de posgrado, dándose con ello a los especialistas jóvenes, e incluso a los viejos, la oportunidad de centrar por uno o dos años sus esfuerzos en los proyectos propios.

No es menos importante el progreso logrado, en décadas recientes, en lo que toca a la instalación de bibliotecas y al control bibliográfico de la literatura pertinente. La Union List of Serials y, en tiempos más recientes, el National Union Catalogue facilitan el localizar y pedir en préstamo cualquier libro existente en los Estados Unidos; los catálogos impresos por la British Library, la Bibliothèque Nationale y los centros bibliográficos de Roma, Madrid y Berlín Este ayudan a localizar libros raros y a obtener microfilmes de los mismos. En los últimos cincuenta años ha progresado mucho la catalogación de manuscritos, aunque siguen existiendo lagunas importantes, que sólo podrán subsanarse mediante viajes de estudio o circulares. Además, los eruditos estadunidenses tienen acceso hoy día a muchas bibliotecas universitarias y de otro tipo, que a lo largo de muchas décadas fueron construidas con visión del futuro y con generosidad, llegando a tener un tamaño y una calidad que permite compararlas con las mejores de Europa, excepto por el fondo de manuscritos y libros raros; nuestras bibliotecas superan a las europeas por la calidad de sus catálogos y de sus servicios de consulta, así como por su sistema de acceso a los anaqueles. En muchos campos las obras de consulta bibliográfica y de referencia, que incluyen bibliografías en nivel nacional, facilitan el encontrar muchos libros —cuando no todos— y también artículos necesarios para el estudio de algún tema en lo particular; se presume incluso más de las plantillas de catálogos y bibliografías obtenibles de computadoras.

Pero los cambios ocurridos en el quehacer intelectual a lo largo de los cincuenta años sobrepasan el mero aspecto organizativo, pues tenemos un cambio a la vez gradual y profundo en el contenido de las investigaciones recientes y en el tipo de problemas que se enfocan. Deseo singularizar dos perspectivas no del todo separadas entre sí, ambas muy importantes para el estudio del pensamiento renacentista: la historia de las ideas y la tendencia a realizar estudios interdepartamentales.

El programa de *Geistesgeschichte*, inspirado por la obra de Dilthey, recibió un impulso poderoso en Alemania en los veinte. Con matices un tanto distintos, en nuestro país lo tomó Arthur Lovejoy, quien le dio cuerpo en su obra y en el *Journal of the History of Ideas*, que él fundó y que sigue las líneas definidas por él y sus colegas más cercanos. La historia de las ideas, en medida incluso mayor que el *Geistesgeschichte*, trata de coordinar los trabajos llevados a cabo en campos dife-

rentes: digamos, la historia de la filosofía y de las ciencias, de la religión y de las artes. No sólo atiende al pensamiento de los filósofos profesionales, sino también al de científicos y teólogos, economistas y teóricos, poetas y artistas. Va de la Antigüedad a nuestro siglo, y si bien centra su atención en el mundo occidental, no excluye exploraciones del pensamiento oriental y del primitivo. Arranca de suponer que si bien los problemas, conceptos y términos están sujetos a un cambio y a un desarrollo constantes, representan a la vez un mundo de discurso viviente que nos es comprensible e importante, y que nos ayuda a interpretar el pasado y a formular nuestro pensamiento, que vive en continuidad con él.

Si bien en la historia del pensamiento la vieja tradición intelectual se centraba en los sistemas ideados por los pensadores más importantes, la historia de las ideas examina el modo en que una variedad de pensadores —grandes o pequeños, profesionales o populares— ha tratado problemas y conceptos específicos. Este enfoque ha sugerido campos de investigación, totalmente nuevos e incluso investigaciones bibliográficas. Ha dado más importancia a muchos pensadores menores o marginales debido al modo que tuvieron de manejar cierto problema o concepto, problema que acaso ocupara un lugar menor en los sistemas de los pensadores principales, quienes por tradición han dominado el estudio de la historia de la metafísica, la cosmología, la epistemología o la lógica.

Además, la historia de las ideas facilita el examinar la historia de la filosofía dentro de un contexto y teniendo como telón de fondo una historia intelectual de límites más amplios, pues sabido es que los filósofos profesionales tomaron muchos de sus conceptos e ideas de la civilización que los rodeaba, tal y como, a su vez, sus ideas originales influyeron sobre esa civilización y la transformaron. Por tanto, la historia de las ideas es un complemento bien recibido de la historia de la filosofía, aunque cierto es que no la sustituye. Al igual que las ciencias o las artes, la filosofía tiene su propia tradición específica, y se comprenden mejor ciertos puntos esenciales del pensamiento de cada filósofo moderno en la relación de éstos con sus predecesores de la Antigüedad o de tiempos posteriores, que en relación con las vagas ideas de sus contemporáneos no filósofos. Por así decirlo, para comprender a un filósofo, un artista o un científico es necesario atender a dos dimensiones, y lo ideal es combinar ambas o atender a una de ellas sin negar la otra.

La otra línea de desarrollo reciente a la que hemos aludido, y que afecta el estudio del Renacimiento, es el surgimiento de los estudios

interdepartamentales. Quizá comenzaran en los veinte con el *Altertumswissenschaft* y el programa de la *Bibliothek Warburg* y hallaran su continuación en la obra realizada en la Mediaeval Academy y en la Renaissance Society, así como en las contrapartes regionales y locales que en los Estados Unidos existen. Tal como una comprensión total de la Antigüedad griega y latina exige estudiar historia, arqueología y otras disciplinas especiales, y no sólo dominar esa erudición clásica convencional que se limita a la literatura de la Antigüedad, el estudio de la Edad Media y del Renacimiento pide una síntesis cabal de los conocimientos que sobre cada uno de esos periodos aportan disciplinas tan variadas como la política, la economía y la historia institucional; las literaturas inglesa, germánica y romances; la historia de la Iglesia y la teología; la historia del arte y de la música, de la filosofía y de las ciencias.

Una mera yuxtaposición de esos hallazgos es fácil, pero no tiene sentido. Más importante y más difícil es lograr una síntesis y una interpretación general de los resultados conseguidos en las diferentes disciplinas, siendo esto, por lo menos al comienzo, un programa y un ideal antes que un hecho cumplido. No obstante, este empeño en los estudios y programas interdepartamentales ha sido beneficioso para los estudios renacentistas por varias razones. Primero, facilitó el intercambio de información y métodos entre distintas disciplinas. Segundo, fomentó en los estudiantes de literatura inglesa —que en este país significan un gremio muy popular— el abandonar los terrenos sobrepoblados de ese campo específico y el atender a temas y problemas menos cultivados, pertenecientes a campos vecinos. Tercero, ha impulsado a los estudiantes de literatura italiana para que presten mayor atención a ciertas tareas olvidadas de ese campo inmenso, pues dichas áreas adquieren mayor interés como fuente o contraparte de avances importantes ocurridos fuera de Italia. Además, el sistema actual de disciplinas y departamentos académicos, junto con sus programas de estudio, está muy lejos de ser completo o adecuado. Omite muchos aspectos de la civilización medieval y de la renacentista, o no consigue descubrirlos porque no tienen los mismos nombres que sus contrapartes de hoy en día. Por otro lado, un programa interdepartamental puede incluir materias tan necesarias como la paleografía o la literatura neolatina —que ningún departamento apoyará fácilmente—, o la historia de la retórica o de la gramática, mínimamente tomadas en cuenta y esto gracias a que las llamamos crítica literaria y lingüística.

Finalmente, pocos filósofos y pocos departamentos de filosofía enseñan la filosofía del Renacimiento aunque, ésta tenga un lugar firme

en cualquier programa de estudios renacentistas en el cual los estudiantes del arte y de la literatura deseen conocer algo de la filosofía del periodo; además, los maestros de literatura y de la historia, de historia del arte y de musicología seguirán estudiando las fuentes filosóficas de ese periodo los ayuden o no, los guíen o no sus colegas filósofos. Con base en mi propia experiencia puedo decir que entre los estudiantes de historia, literatura, arte y música he encontrado un interés mayor por la filosofía del Renacimiento que entre los filósofos profesionales, y temo que en mi obra se refleja la circunstancia de que más a menudo he impartido mis cursos y dado mis conferencias a estudiantes y colegas de disciplinas cercanas que a filósofos profesionales.

Habiendo hablado ya de los cambios que han ocurrido en el campo de los estudios renacentistas en los últimos cincuenta años o poco más o menos, me gustaría añadir algunos comentarios acerca de las tareas futuras y de las perspectivas, hasta donde sea posible suponerlas desde nuestro punto de vista. En el pasado reciente se ha logrado mucho en el estudio de la historia intelectual del Renacimiento, pero mucho más queda por hacer, en parte siguiendo las mismas líneas de investigación hasta el momento obedecidas. Para darle una base firme al estudio de las fuentes, es necesario continuar y complementar, hasta donde sea posible, la tarea bibliográfica de enumerar los manuscritos pertinentes y las primeras ediciones impresas. Y no sólo es cuestión de enumerar los manuscritos y las ediciones, sino de hacer referencias cruzadas por autores y por temas, de modo que se facilite el estudio adicional de pensadores y problemas individuales. Además, esos índices permitirán ver la popularidad relativa de un autor o de un problema dado en su época, cosa que no siempre coincide con la importancia que, con razón o sin ella, le otorgan los historiadores de hoy en día.

Si bien es necesario enumerar todos los textos, trátense de manuscritos o de ediciones, no todos merecen un estudio detallado e incluso es menor el número de los que justifican el esfuerzo considerable de una nueva edición crítica. Sin embargo, sigue siendo desiderátum de la labor erudita el publicar ediciones críticas de los pensadores más importantes y de las obras más significativas o influyentes de los pensadores menores. Es necesario completar las ediciones ya en proceso de Petrarca, Bruni, Valla, Manetti, Cusano, Landino, Ficino, Pico, Pomponazzi y otros; debiera disponerse de buenas ediciones de un cierto número de otros filósofos y humanistas más o menos importantes. Cierto que hoy día es posible leer en microfilme cualquier edición o manuscrito antiguo, pero cierto también que ningún manuscrito ofrece un texto exacto, mientras que la edición crítica no sólo entregará un texto correcto, sino las notas necesarias respecto a variantes y fuentes.

Se requieren nuevas monografías sobre muchísimos pensadores del Renacimiento, algunos de ellos importantes; monografías cuya base sea un conocimiento directo y total de los escritos de esos pensadores. Los estudios del pasado son a menudo poco confiables y en más de un caso se ha demostrado que una lectura directa de las obras de un autor eliminará sin dilaciones ciertas etiquetas y juicios convencionales que han sido repetidos por siglos. Es necesario emplear con sumo cuidado e incluso evitar los nombres dados a ciertas escuelas —como los del platonismo, averroísmo o nominalismo—, para dar paso a la descripción detallada y exacta de las opiniones verdaderas que un autor expresó en sus obras.

Aparte de las monografías dedicadas a pensadores individuales, requerimos elucidar la historia de muchos conceptos y problemas, así como la historia de ciertas escuelas y corrientes que como tales fueron reconocidas por sus miembros y sus contemporáneos, y no simplemente por historiadores posteriores. El influjo de ciertos pensadores de la Antigüedad y del medievo sobre el Renacimiento requiere de estudios adicionales, y deberá prestarse atención a las copias y ediciones de sus escritos, a las traducciones, los comentarios y los resúmenes producidos durante el Renacimiento, así como a las citas que de sus obras hayan hecho los pensadores renacentistas. A la vez, necesitamos más estudios sobre la influencia que los pensadores renacentistas ejercieron, en los siglos subsecuentes, en la Ilustración, el romanticismo y el pensamiento moderno y contemporáneo. Necesitamos más trabajos acerca de la historia de las varias disciplinas filosóficas y acerca de sus relaciones múltiples con otras ramas del conocimiento, de las ciencias y de las artes. Un estudio adicional del lugar que la filosofía ocupa en las universidades ayudará mucho a reducir la brecha que existe entre la historia intelectual y la institucional o social. Una síntesis de los hallazgos intelectuales hechos, a la cual se dé forma de enciclopedia o de manual detallado, debe ser una de nuestras metas y tarde o temprano habrá de intentarse cumplirla, si bien el estado actual de nuestros conocimientos no hace alentar mucha esperanza de un éxito rápido o perdurable, en especial si lleva a cabo tal esfuerzo un especialista o, incluso, un grupo pequeño de eruditos.

No obstante, en todos esos esfuerzos por estudiar la filosofía renacentista, guiará nuestra orientación el interés en los problemas y las tradiciones nucleares que remontan a la filosofía griega, y a los cuales la filosofía renacentista, situada entre la medieval y la moderna,

intentó hacer su propia contribución. De esta manera, se refutará la crítica negativa de que nos lleva un simple interés de anticuario por ideas pasadas de moda; aparte de esto, cualquier idea pasada de moda, si tiene algún mérito, en cualquier momento puede volver a ponerse de moda.

El progreso conseguido en años recientes en los estudios sobre el Renacimiento, así como el talento y la preparación de varias generaciones de eruditos más jóvenes que yo, debe hacernos tener mucha confianza en que nuestro campo de especialización seguirá desarrollándose. Por otra parte, varios factores de naturaleza más general representan una seria amenaza para la erudición en general y, por lo mismo, también para la erudición sobre el Renacimiento. La declinación constante de nuestro sistema educativo dificulta cada vez más que los futuros especialistas adquieran las habilidades lingüísticas y de otro tipo esenciales en todo ejercicio serio de los estudios históricos; asimismo, la atención exclusiva presentada al mundo contemporáneo, que ha alcanzado las proporciones de una revolución cultural, mina cualquier interés que el público pueda tener por el pasado. El erudito se ve sujeto a una presión constante; mas no para que adquiera nuevos conocimientos mediante investigaciones nuevas, sino para que comunique al público en general todo aquello que se sabe (como a ese erudito le corresponde hacer), y a comunicarlo de un modo diluido y en ocasiones distorsionado (como no le corresponde hacerlo). De esta manera, debido a la presión popular y a una preparación débil, puede verse obligado a cultivar una especie de erudición falsa en lugar de la verdadera: recurrirá a traducciones en lugar de ir a los textos originales, se basará en fuentes secundarias y no primarias, en lugares comunes vagos en lugar de conceptos precisos, en fórmulas abstractas en lugar de matices concretos, y buscará las teorías y las ideologías del momento en lugar de los hechos y los documentos históricos, prestando atención a problemas artificiales puestos de moda, pero poco relacionados con los acontecimientos históricos y, por lo mismo, incapaces de aportar una solución satisfactoria.

En el mundo académico la erudición histórica, literaria y filosófica —por lo común llamada humanidades— tiene que competir con disciplinas prácticas como la ley y la medicina, con los programas de adiestramiento práctico de los ingenieros, los comerciantes, los periodistas y los trabajadores sociales y, más directamente, con las ciencias naturales y sociales. Incluso en el propio campo de las humanidades el historiador tiene que defenderse contra las pretensiones, a menudo excesivas e intolerantes, del historiador social, del crítico literario y

del filósofo analítico. Hay una búsqueda general de síntesis amplias y un desprecio por los detalles y los matices; se deplora constantemente la especialización, pero a la vez se la practica, como ha venido ocurriendo desde, por lo menos, el siglo XII.

Debemos confiar en que no prevalezcan estas amenazas contra el futuro de nuestro trabajo; en que se las mitigará, al menos en cierta medida. Esperamos una educación mejor, tanto para la población en general como para nuestros futuros sabios, pues con ello comprenderá mejor la gente lo que estamos tratando de hacer, y una mayor tolerancia dentro de la comunidad académica, lo que permitirá preservar o restaurar el lugar que nuestra especialidad necesita para existir y seguir desarrollándose. Finalmente, no deberán restringirse las investigaciones académicas excusando motivos políticos o ideológicos. Al igual que el científico, el erudito tiene el derecho y el deber de seguir su curiosidad natural, y no la obligación de satisfacer un interés popular o favorecer una causa política específica. Deberá gozar de libertad para investigar los problemas que le interesan y enriquecer los conocimientos hasta donde pueda. Si se llega a pensar que esos conocimientos tendrán consecuencias políticas o sociales indeseables, es responsabilidad del estadista y del ciudadano (y también del erudito *en tanto que* ciudadano) evitar esas consecuencias, mas no el impedir la búsqueda y adquisición de conocimientos en sí.

Una curiosidad natural, las perspectivas cambiantes y una combinación nueva de los distintos elementos que componen los conocimientos antiguos permitirán abrir caminos a temas y problemas nuevos, a nuevos métodos e interpretaciones, y hará que se preste atención a fuentes hasta el momento descuidadas, así como que se corrijan teorías venidas del pasado, pero ya improcedentes. No debemos reemplazar "la erudición tradicional" por métodos y teorías nuevos, como algunas personas afirman, sino utilizar métodos viejos y nuevos para lograr el mayor enriquecimiento posible de nuestros conocimientos. Las generaciones jóvenes de estudiantes y especialistas competentes necesitan mostrar capacidad y deseo de aprender de sus maestros aquello que debe aprenderse; ya pasarán luego a proponer contribuciones nuevas, como hicimos nosotros, los eruditos viejos, cuando éramos jóvenes. No deberá decidirse la validez de las contribuciones intelectuales mediante las ideas preconcebidas de camarillas o claques académicas, o por la proclividad cambiante de quienes deciden las modas intelectuales o conforman la opinión pública; decidirá dicha validez el juicio incorruptible de los eruditos futuros que estén dispuestos a reexaminar las prue-

bas y sean capaces de hacerlo. Confío en que contaremos con ese tipo de eruditos y yo, por mi cuenta, estoy dispuesto a someterme a su juicio y a que corrijan los errores que haya podido cometer.

En bien de la salud futura de nuestra profesión necesitamos reflexionar, además, sobre los métodos de la erudición histórica y sobre cuál es su lugar en el sistema de nuestra cultura y de nuestras experiencias. Iniciaron este camino filósofos de la historia desde Vico hasta Hegel, metodólogos de la historia desde Droysen hasta Marrou y desde Dilthey y Rickert hasta Cassirer. En este país y en décadas recientes hemos visto una extraña falta de interés por esos problemas. Como resultado de ello, las distintas disciplinas intelectuales ignoran su propio método; es decir, tanto los rasgos metodológicos comunes a todos los campos, como aquellos peculiares de uno o de algunos de ellos. No se han aclarado las afirmaciones contrapuestas de los hechos y de la interpretación, de las pruebas y de la teoría. Por otra parte, filósofos de cuño reciente —dedicados a la lógica o a la filosofía de la ciencia— tienden a ignorar o a interpretar erróneamente los métodos de la investigación histórica y la naturaleza de las pruebas sobre cuya base asientan la validez de su especialidad como rama del conocimiento. Necesitamos una epistemología de la erudición histórica que permita unir las diferentes disciplinas en una empresa común y le asigne a éste un lugar adecuado en una teoría y una filosofía de la cultura totalizadoras.

El mundo de la erudición, alguna vez llamado república de las letras, es o debiera ser autónomo. Tiene su dominio y su tradición propios, sus reclutas y sus fuerzas leales, sus enemigos y sus traidores. Si cede a la presiones políticas o sociales, lo hace a riesgo propio, y debe tomar en cuenta el precio que se le exige y si vale la pena pagarlo. Pues, como intelectuales, es nuestra tarea conservar y mantener vivo lo que es valioso en nuestra tradición cultural. Nuestra civilización, especialmente en sus aspectos externos —como son monumentos, bibliotecas e instituciones—, se ha visto expuesta y continúa viéndose expuesta a la destrucción y a la transformación continua. Son las ideas nuevas las que producen esos cambios, pero también la simple sucesión de diferentes generaciones humanas. Es tarea de los filósofos e historiadores continuar el examen de problemas viejos y nuevos en el marco de nuestro pasado. Esa tarea depende de la transmisión de conocimientos y de la conservación de los libros.

Tenemos el derecho y el deber de comunicar nuestros hallazgos y de expresar nuestros puntos de vista lo mejor que podamos. No debemos hacerles una propaganda superior a sus méritos o retar a nuestros críticos, sino esperar pacientemente el veredicto de nuestros sucesores. No tenemos poder sobre el futuro. Pudieran diluirse nuestras esperanzas y los frutos de nuestra labor verse rechazados u olvidados. Desearíamos creer que el pasado y el presente contribuirán siempre al futuro y que en él se verán incluidos; además, lo pasado tiene vida y un futuro potencial. Se trata de una fe imposible de comprobar, pero que puede darnos soporte. Sólo podemos saber y hacer aquello que se nos ha otorgado, y debemos dejar el resultado en manos de las fuerzas naturales y humanas que gobiernan el mundo y que, esperamos, quizás estén guiadas a su vez por una ley y una providencia superiores.

Primera Parte

EL PENSAMIENTO RENACENTISTA Y LA ANTIGÜEDAD CLÁSICA

INTRODUCCIÓN

DESDE la época en la cual me enseñaron filosofía clásica y escribí mi tesis doctoral sobre un filósofo griego, he mantenido, de cara a los vientos cambiantes de la opinión a la moda, una creencia firme en el valor continuo de los estudios clásicos y de la educación clásica. Por lo mismo, nunca dejé, en mi propósito de comprender a ciertos escritores filosóficos del periodo renacentista, de prestar la debida atención a las influencias ejercidas sobre ellos por la antigüedad clásica; me gustaría presentar en estos ensayos, de un modo más completo, mis puntos de vista acerca de este importante tema, haciéndolo tan cabalmente como el espacio disponible y el estado de mi información me lo permitan.

Como pudiera suceder que las exploraciones filosóficas, históricas y, en no menor medida, políticas peligraran hundirse en la confusión debido al uso de ideas vagas y mal definidas; dado que, por otra parte, me veo incapacitado de examinar mi tema sin recurrir a algunos de los términos generales que es tradicional aplicarle, quisiera explicar, en primer lugar, de qué modo me propongo utilizar algunos de ellos.

En tiempos recientes, el significado del término Renacimiento ha sido motivo de una interminable controversia entre los historiadores, quienes han estado discutiendo el valor, las características distintivas, los límites temporales y la existencia misma de ese periodo histórico.[1] No repetiré ni refutaré ninguno de los argumentos propuestos por otras personas; me limitaré a informar que por Renacimiento comprendo aquel periodo de la historia de Europa occidental que abarca, aproximadamente, de 1300 a 1600, sin permitirme ninguna idea preconcebida respecto a las características o méritos de ese periodo o de aquellos que lo precedieron y lo siguieron. No pretendo afirmar que hubo una ruptura súbita al comienzo o al final del Renacimiento o negar

[1] Jacob Burckhardt, *Die Cultur der Renaissance in Italien*, Basilea, 1860; trad. por S. G. C. Middlemore como *The Civilization of the Renaissance in Italy*, Londres, 1878, y otras muchas ediciones en ambos idiomas. Johan Huizinga, *The Waning of the Middle Ages*, Londres, 1924. Wallace K. Ferguson, *The Renaissance in Historical Thought*, Boston, 1948. Simposio sobre el Renacimiento por Dana B. Durand, Hans Baron y otros, en *Journal of the History of Ideas*, 1943, núm. 4, pp. 1-74. Erwin Panofsky, *Renaissance and Renascences in Western Art*, Estocolmo, 1960. August Buck, ed., *Zu Begriff und Problem der Renaissance*, Darmstadt, 1969. François Masai, "La notion de Renaissance" en *Las catégories en histoire*, Bruselas, 1968, pp. 57-86.

que hubo mucha continuidad. Incluso estoy dispuesto a admitir que, en algunos sentidos, los cambios ocurridos en los siglos XII y XIII o XVII y XVIII fueron más profundos que los del XIV y XV. Simplemente insisto en que el llamado periodo renacentista tiene una fisonomía propia, y que la incapacidad de los historiadores para encontrar una definición sencilla y satisfactoria de dicho periodo no nos autoriza a dudar de su existencia; de otra manera, y siguiendo la misma línea de pensamiento, tendríamos que dudar de la existencia de la Edad Media y del siglo XVIII.

El Renacimiento es una época muy compleja y abarca, justo como la Edad Media o cualquier otro periodo, muchísimas diferencias cronológicas, regionales y sociales. Centraré mi atención, aunque no de un modo exclusivo, en la Italia del siglo XV y de principios del XVI. Si bien las diferencias culturales entre Italia y la Europa del norte no fueron menos considerables durante la alta Edad Media que durante el Renacimiento, Italia, junto con los Países Bajos, llegó en el siglo XV a ocupar una posición de líder intelectual en la Europa occidental que no había gozado en la época precedente. Si durante la Edad Media, Europa tuvo uno o varios renacimientos, como creen algunos especialistas, la parte de Italia en esos "renacimientos" anteriores fue bastante limitada. Por otra parte, si el Renacimiento del siglo XV, visto contra el telón de fondo de la Edad Media francesa, no parece a algunos historiadores un renacimiento de Europa, sí pareció a quienes entonces vivían un renacimiento de Italia, pues lo comparaban con la Edad Media de este país.

Por otra parte, no me limitaré a examinar el Renacimiento sobre la base de unos cuantos pensadores y escritores sobresalientes y muy conocidos, sino que procuraré trazar un mapa cultural del periodo, tomando en cuenta para ello la vasta cantidad de información oculta en las bibliografías de las primeras ediciones, en las colecciones y en los catálogos de libros manuscritos y en los archivos de colegios, universidades y otras instituciones académicas. Este enfoque nos permitirá observar a los grandes escritores del periodo desde una perspectiva más adecuada, así como juzgar en cada caso si estamos tratando con la expresión representativa de una corriente de pensamiento amplia o con la contribución aislada y original de una mente en lo particular.

Cuando intentamos comprender el pensamiento y la filosofía del Renacimiento, o de cualquier otro periodo, nos enfrentamos, claro está, a una variedad de corrientes y escritores individuales que desafía cualquier intento de descripción general. La tarea se vuelve incluso más compleja si llevamos nuestro punto de vista más allá del campo de la filosofía en su sentido estrecho y técnico, caracterizado por las tradiciones profesionales y la disciplina del método, pasando al vasto campo del pensamiento general representado por los escritos de poetas y prosistas, de eruditos, de científicos y de teólogos. En cierta medida, el historiador de la filosofía se ve obligado a seguir ese curso, ya que el significado mismo de filosofía, el subrayado que hace de ciertos problemas, su relación con otros campos del quehacer intelectual, el sistema que ocupa en el sistema de cultura sufrirán probablemente un cambio continuo. Por otra parte, nuestra tarea se simplifica dado que no tomamos el pensamiento renacentista en su aspecto original o en todo su contenido, sino simplemente en sus relaciones con la Antigüedad clásica.

A su vez, dicha relación pide un comentario preliminar adicional. Desde luego, el mundo de la Antigüedad clásica, y en especial su literatura y su filosofía, parece dueño de una realidad sólida que, como una elevada cadena montañosa, ha estado por muchos siglos dominando el horizonte. Ahora bien, una inspección hecha de más cerca permite ver que el empleo dado a esta herencia por generaciones posteriores ha estado sujeto a muchos cambios. Cada periodo ofrece una selección y una interpretación diferentes de la literatura antigua, y en distintas épocas han tenido flujos y reflujos más o menos considerables en su popularidad los autores griegos y latinos, junto con sus obras. Por tanto, no nos sorprenda enterarnos de que la actitud renacentista hacia la Antigüedad clásica se diferencia en muchos sentidos de la medieval o de la moderna. El clasicismo moderno, que surgió en el siglo XVIII y sigue influyendo en nuestro enfoque de los clásicos, si bien modificado a partir de entonces por distintas corrientes del quehacer intelectual histórico, arqueológico y antropológico, ha tendido a centrar nuestra atención en la literatura y el pensamiento griegos que van del periodo primero y clásico hasta el siglo IV a.C.; y, en menor medida, en la literatura romana hasta el siglo I d.C. Ocurre entonces que las fases posteriores de las literaturas griega y romana, y en especial de su literatura doctrinal y científica, están comparativamente olvidadas.

Por otra parte, la Europa medieval vivió por muchos siglos sujeta a la tradición directa de la antigüedad romana, utilizó el latín como medio de aprendizaje y para una buena parte de su literatura y de sus transacciones comerciales y conoció muy ampliamente algunos —no todos— de los poetas y prosistas romanos antiguos, ocurriendo que, con unas cuantas excepciones, estuviera poco familiarizada con el griego y con su literatura clásica. Además, la temprana Edad Media, desde la época de los Padres de la Iglesia latinos, estuvo dedicada al problema

de reconciliar el estudio de los clásicos paganos con las enseñanzas y los mandatos del cristianismo, problema que alcanzó mayor urgencia porque la sabiduría de la época estaba casi por completo en manos de la clerecía católica. Durante la tardía Edad Media, y más específicamente entre mediados del siglo XI y finales del XIII, se produjeron cambios profundos en la cultura intelectual de Europa occidental. En la filosofía y las ciencias surgió un interés profesional cada vez mayor, que fue fomentado por la influencia árabe y nutrido por un diluvio de traducciones latinas del árabe y del griego, gracias a las cuales los estudiantes del mundo occidental dispusieron por primera vez de muchas obras de Aristóteles y de unos cuantos filósofos griegos más, de Euclides y Ptolomeo, de Galeno y de Hipócrates. Este interés tardío de la época medieval por las obras de ciertos filósofos y científicos griegos debe quedar claramente diferenciado de anteriores estudios medievales de los poetas y prosistas latinos clásicos. De hecho, hubo un conflicto entre los representantes de las *artes* —es decir, de las artes liberales y de las disciplinas científicas y filosóficas— y los seguidores de los *authores* —es decir, de los grandes libros—; en el siglo XIII la última tendencia había sufrido una derrota decisiva, aunque tal vez temporal.[2]

La actitud renacentista hacia los clásicos heredó algunos rasgos de la Edad Media, pero se diferenciaba de los enfoques medievales primero y último, así como del adoptado por el clasicismo moderno. Los eruditos del Renacimiento continuaron o reanudaron el estudio de los autores latinos cultivados por los gramáticos medievales, pero ampliándolo y mejorándolo mucho, a la vez que prosiguiéndolo por el gusto de hacerlo. No eran anticristianos, pero, en tanto que legos, no subordinaban el desarrollo de la sabiduría secular a su amalgamamiento con la doctrina religiosa o teológica. Además, agregaron a lo anterior el estudio del griego y de toda su literatura, sobrepasando en mucho los límites de la ciencia y de la filosofía aristotélicas. Finalmente, guiados por el entusiasmo que les producía todo lo antiguo, así como por un programa consciente de imitación y revivificación de la erudición y la literatura antigua, los intelectuales renacentistas tenían un interés mucho más cabal por la literatura antigua que los estudiosos medievales o modernos. No despreciaron a los autores posteriores o menores, a pesar de una preferencia muy difundida por Cicerón o Virgilio, e incluso aceptaron como auténticas muchas obras apócrifas.

[2] *The Battle of the Seven Arts... by Henri d'Andeli*, L. J. Paetow, Berkeley, 1914. Eduard Norden, *Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance*, 2 vols. Leipzig, 1898, núm. 2, pp. 688 y *ss*, pp. 724 y *ss*.

Como resultado de este amplio interés, los estudios clásicos tuvieron en el Renacimiento un lugar más central en la civilización de aquel periodo, estando unidos de un modo más íntimo con otras tendencias y logros intelectuales que en cualquier otro periodo de la historia de Europa occidental, sea anterior o posterior.

I. EL MOVIMIENTO HUMANISTA

Si queremos comprender el papel que tuvieron en el Renacimiento los estudios clásicos, debemos comenzar por el movimiento humanista. El término "humanista" ha estado asociado por más de cien años con el Renacimiento y sus estudios clásicos, pero en tiempos recientes ha venido a ser causa de mucha confusión filosófica e histórica. En el discurso de hoy día, casi cualquier clase de interés por los valores humanos recibe el calificativo de "humanista" y, en consecuencia, una enorme variedad de pensadores —religiosos o antirreligiosos, científicos o anticientíficos— se siente con derecho a lo que se ha vuelto un marbete de alabo bastante vago.

Tal vez pudiéramos pasar por alto esta confusión ocurrida en el siglo xx si no fuera por su repercusión directa en los estudios históricos. Para muchos historiadores, por saber que el término "humanismo" ha estado asociado tradicionalmente con el Renacimiento, y al ver que algunos rasgos de la noción moderna de "humanismo" parecen tener su contraparte en el pensamiento de aquel periodo, han aplicado graciosamente el término "humanismo", en su vago sentido moderno, al Renacimiento y a otros periodos del pasado, hablando del humanismo renacentista, del humanismo medieval o del humanismo cristiano de un modo que desafía cualquier definición y poco o nada parece conservar del significado clásico fundamental que tenía el humanismo del Renacimiento.[1] Paréceme éste un ejemplo dañino de esa tendencia general que hay entre los historiadores a imponer al pensamiento del pasado los términos y las etiquetas de la época moderna. Si queremos comprender la filosofía del Renacimiento, o de cualquier otro periodo, no sólo debemos procurar separar la interpretación del pensamiento auténtico de aquel periodo de la evaluación y crítica de sus méritos, sino volver a captar el significado original dado por aquella época a ciertas

[1] Se tienen algunas definiciones importantes de humanismo, con las cuales no estoy de acuerdo, en Étienne Gilson, *Saint Thomas d'Aquin*, París, 1925, pp. 6-7; *id.*, "Humanisme médiéval et Renaissance", *Les idées et les lettres*, París, 1932, pp. 189 y *ss*; Douglas Bush, *The Renaissance and English Humanism*, Toronto, 1939, p. 39 y *ss*; *id.*, *Classical Influences in Renaissance Literature*, Cambridge, Mass., 1952, pp. 48 y *ss*; Gerald G. Walsh, *Medieval Humanism*, Nueva York, 1942, p. 1: "En términos generales, considero que humanismo es la idea de que un ser humano debe conseguir, en vida, una buena medida de felicidad humana" (de acuerdo con esta definición, Aristóteles es un humanista, pero Petrarca no); Paul Renucci, *L'Aventure de l'humanisme européen au Moyen Age*, París, 1953, p. 9.

categorías y clasificaciones que o bien se nos han vuelto poco familiares, o bien han adquirido connotaciones diferentes.

En lo que al término "humanismo" toca, sus antepasados históricos han quedado bastante claros como resultado de estudios recientes. El educador alemán F. J. Niethammer acuñó en 1808 el término *Humanismus* para significar que la educación secundaria atendía ante todo a los clásicos griegos y latinos, oponiéndola así a las crecientes demandas de que la educación fuera más práctica y más científica.[2] En este sentido, muchos historiadores del siglo xix aplicaron la palabra a los hombres de estudio del Renacimiento, que también habían defendido y establecido el papel central de los clásicos en los planes de estudio, y que en algunas ciudades alemanas habían fundado, en el siglo xvi, aquellas escuelas que en el xix seguían manteniendo la misma tradición. No podemos hacer de lado el término *Humanismus*, en su sentido específico de un programa y un ideal de educación clásica, porque tenga un origen comparativamente reciente. Proviene de una palabra similar, "humanista", cuyo origen remonta al Renacimiento mismo. El latín *humanista* y sus equivalentes vernáculos en italiano, francés, inglés y otros idiomas fueron términos de aplicación común, durante el siglo xvi, a quienes eran profesores, maestros o estudiantes de humanidades; tal uso siguió vivo y era bien comprendido hasta el siglo xviii.[3] La palabra, a juzgar por la primera aparición de la que tenemos noticia, parece haber surgido de la jerga estudiantil de las universidades italianas, en las cuales el profesor de humanidades terminó por ser llamado *umanista* por analogía con sus colegas de disciplinas más antiguas, a quienes por siglos se habían aplicado los términos de *legista*, *jurista*, *canonista* y *artista*.

El término *humanista*, acuñado en el apogeo del Renacimiento, provenía, a su vez, de otro anterior: es decir, de "humanidades" o *studia humanitatis*. Autores romanos tan antiguos como Cicerón y Gelio emplearon este término con el sentido general de una educación liberal o literaria, uso que continuaron los sabios italianos de finales del siglo xiv.[4] En la primera mitad del siglo xv *studia humanitatis* vino a significar un ciclo claramente definido de disciplinas intelectuales —a saber, la gramática, la retórica, la historia, la poesía y la filosofía

[2] Walter Rüegg, *Cicero und der Humanismus*, Zurich, 1946, p. 1 y *ss*.

[3] *Véase* capítulo v. Augusto Campana, "The Origin of the Word 'Humanist' ", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 1946, núm. 9, pp. 60-73.

[4] Werner Jaeger, *Humanism and Theology*, Milwaukee, 1943, p. 20 y *ss*, p. 72 y *ss*. Rudolf Pfeiffer, *Humanitas Erasmiana*, Leipzig-Berlín, 1931.

moral—[5] entendiéndose que el estudio de cada una de esas materias incluía la lectura e interpretación de los escritores latinos usuales y, en grado menor, de los griegos. Este sentido de *studia humanitatis* estuvo en uso general en el siglo XVI y posteriormente, y ecos tenemos de él en el empleo que damos al término "humanidades".

Por tanto, el humanismo renacentista no era, como tal, una tendencia o un sistema filosófico, sino más bien un programa cultural y educativo, en el cual se enfocaba y desarrollaba un campo de estudios importante pero limitado. Dicho campo tenía como centro un grupo de materias cuyo interés primero no eran ni los clásicos ni la filosofía, sino algo que podríamos describir aproximadamente como literatura. Esta singular preocupación literaria dio su carácter peculiar a ese estudio tan intenso y extenso que los humanistas dedicaron a los clásicos griegos y, en especial, a los latinos, diferenciándolo esto del de los eruditos dedicados al mundo clásico desde la segunda mitad del siglo XVIII. A mayor abundancia, los *studia humanitatis* incluían una disciplina filosófica —es decir, la moral—, y excluían por definición campos como la lógica, la filosofía natural y la metafísica, así como las matemáticas, la astronomía, la medicina, las leyes y la teología, por sólo mencionar aquellas áreas de estudio firmemente establecidas en las actividades universitarias y en los esquemas de clasificación de ese periodo. En mi opinión, hecho tan insistente aporta pruebas irrefutables contra los intentos repetidos de identificar el humanismo renacentista con la filosofía, la ciencia o el saber del periodo como un todo.[6]

Por otra parte, si deseamos aplicar el término renacentista "humanista" al periodo medieval, que no lo usaba, quizá llamemos "humanistas" a ciertos sabios carolingios como Alcuino o Lupo de Ferreira; o a ciertos autores del siglo XII, como Juan Salisbury o los gramáticos de Orleáns y Chartres, debido a la afinidad existente entre sus intereses intelectuales y los de los humanistas italianos del Renacimiento. Pero si a Santo Tomás de Aquino lo llamamos "humanista" a causa de la deuda que tiene con el filósofo griego Aristóteles, igual razón tendremos para aplicar el calificativo a cualesquier otros filósofos aristotélicos de la tardía Edad Media, así como a todos los matemáticos, astrónomos, autores médicos o juristas medievales, ya que dependen de autoridades anteriores tales como Euclides, Ptolomeo, Galeno o el *Corpus Juris*. Con ello, habremos escamoteado una distinción verdaderamente útil. De aquí que pida al lector mantener muy en

[5] *Véase* capítulo V.

[6] Esto lo hizo ya, en cierta medida, Eugenio Garin, *Der Italienische Humanismus*, Berna, 1947.

primer plano el significado renacentista de "humanidades" y "humanista" cuando me vea emplear el término "humanismo" en estos ensayos, y olvidar tanto como le sea posible los usos modernos de esa palabra.

Quizá el mejor modo de ejemplificar la importancia capital de los intereses literarios del humanismo renacentista sea examinar la posición que, como profesionales, tenían los humanistas —una mayoría de los cuales trabajaba bien como maestros de humanidades en las escuelas secundarias o en las universidades, bien como secretarios de príncipes o de ciudades— y asimismo el volumen de escritos existentes, que consistía en discursos, cartas, poemas y obras históricas, en parte aún inéditos e incluso sin clasificar. Escapa a las intenciones de este libro dar idea de las actividades profesionales de los humanistas, o de su contribución a la literatura neolatina y a las distintas literaturas vernáculas. Simplemente deseo indicar que es necesario comprender el humanismo renacentista como una fase característica de lo que podríamos llamar la tradición retórica de la cultura occidental. Dicha tradición remonta a los sofistas griegos y sigue llena de vida en nuestros días, bien que la palabra "retórica" resulte desagradable a muchas personas. Los cursos de lengua y composición, de redacción y de escritura creadora, de propaganda y de correspondencia comercial ¿qué son sino variedades modernas de la antigua tarea retórica, que trataba de enseñar la expresión oral y la escrita mediante reglas y modelos? Dado que los retóricos prometen hablar y escribir de cualquier cosa y los filósofos intentan pensar sobre cualquier tema, siempre han sido rivales en que presumen de proporcionar a la mente una práctica universal. Esta rivalidad aparece ya en la polémica de Platón contra los sofistas; la tenemos en todos los siglos posteriores de la antigüedad clásica griega, representada por las escuelas rivales de los filósofos y los retóricos;[7] en gran medida quedó hundida en el olvido entre los romanos y sus sucesores de la temprana Edad Media, por la sencilla razón de que contaban con una sólida tradición retórica, mas no así filosófica; en la alta Edad Media reaparece de distintas maneras, dado el surgimiento de los estudios filosóficos,[8] y la tenemos nuevamente en el Renacimiento, cuando la erudición huma-

[7] Hans von Arnim, *Leben und Werke des Dio von Prusa*, Berlín, 1898, pp. 4-114. Heinrich Gomperz, *Sophistik und Rhetorik*, Leipzig, 1912. Werner Jaeger, *Paideia: The Ideals of Greek Culture*, trad. por Gilbert Highet, 3 vols., Oxford, 1939-1944, núm. 1, pp. 286-331 y núm. 3, pp. 46-70, pp. 132-155. (Hay traducción al español: *Paideia*, México, D. F., Fondo de Cultura Económica), *Véase* capítulo XII.

[8] Richard McKeon, "Rethoric in the Middle Ages", *Speculum*, 1942, núm. 17, pp. 1-32.

nística comenzó a competir con la tradición escolástica de la filosofía aristotélica. Complica las relaciones entre estas dos tradiciones el hecho de que los retóricos, a partir de Isócrates, se han interesado por la moral y han gustado de llamarse filósofos, mientras que, a partir de Aristóteles, los filósofos tienden a ofrecer su versión de la retórica como parte de la filosofía.

No comprenderemos cabalmente la importancia histórica de la retórica de no tomar en consideración —aparte de las teorías retóricas de filósofos como Aristóteles y sus sucesores escolásticos o de los retóricos que intentaron combinar la retórica y la filosofía, como Cicerón— la retórica de los retóricos; es decir, de los autores por oficio dedicados a la práctica de la oratoria y de la escritura. En la Italia medieval este oficio estuvo representado sólidamente, a partir de finales del siglo XI, por los llamados *dictadores*, quienes con base en libros de texto y en modelos enseñaban y practicaban el arte, eminentemente práctico, de componer documentos, cartas y discursos públicos.[9] Gracias a investigaciones recientes, ha quedado claro que los humanistas del Renacimiento eran los sucesores de los *dictadores* italianos de la Edad Media, de quienes heredaron las distintas pautas de la epistolografía y la oratoria, todas ellas determinadas en mayor o en menor medida por las costumbres y por las necesidades prácticas de la sociedad medieval última. Sin embargo, los *dictadores* medievales no eran estudiosos de lo clásico ni empleaban en sus composiciones modelos clásicos. La contribución de los humanistas consistió en aportar la firme creencia de que, para escribir y hablar bien, era necesario estudiar e imitar a los antiguos. Esto nos permite entender por qué en el Renacimiento los estudios clásicos rara vez, si es que alguna, estaban separados del objetivo literario y práctico de los retóricos: escribir y hablar bien. Este nexo práctico y profesional constituyó un incentivo pujante para los estudios clásicos y ayudó a proporcionarles la energía humana que necesitaban para desarrollarse adecuadamente. No puedo sino sentir que los logros de una nación o de un periodo determinado en ciertas ramas de la cultura dependen, aparte del talento individual, de que haya canales y tareas a los cuales llevar a los talentos existentes y en los cuales prepararlos. Es un aspecto al que los historiadores de la cultura y de la sociedad no han prestado, obviamente, la atención debida.

Si deseamos examinar las contribuciones hechas por los humanistas

[9] Alfredo Galletti, *L'Eloquenza dalle origini al XVI secolo / Storia dei generi letterari italiani*, Milán, 1904-1938.

del Renacimiento a los estudios clásicos, ayudará el diferenciar entre lo latino y lo griego. En el campo de los estudios latinos había una relación mucho más estrecha con los intereses retóricos y prácticos arriba mencionados, así como las tradiciones intelectuales de la Edad Media, sin olvidar que esas tradiciones habían sido menos cultivadas en Italia, cuna del humanismo renacentista, que en los países del norte, y que, incluso en Francia, habían sufrido una caída durante el periodo inmediatamente anterior al Renacimiento.

Mucha atención se ha prestado al descubrimiento, por parte de los humanistas, de autores latinos clásicos desconocidos o hechos de lado en la Edad Media. Se ha menospreciado indebidamente el mérito de esos descubrimientos a socapa de que los manuscritos encontrados por los humanistas fueron escritos durante la Edad Media y que, en consecuencia, los autores respectivos no eran desconocidos ni necesitaban de descubrimiento alguno. Ahora bien, si un texto latino antiguo sobrevivió únicamente en uno o dos manuscritos carolingios, y si sólo contamos con huellas escasas de que se lo haya leído durante los siglos posteriores, el que un humanista lo encontrara y pusiera a la disposición de muchos gracias a copias numerosas, sí es un descubrimiento. Por otra parte, el que algunos autores latinos —como Virgilio, Ovidio, Séneca o Boecio— fueran muy conocidos en la Edad Media no refuta el hecho igualmente obvio de que los humanistas descubrieron a autores como Lucrecio, Tácito o Manilio. Equivocado sería sostener que la literatura clásica estuvo olvidada como un todo, durante la Edad Media, o negar que se estudió un cierto núcleo de ella. Igualmente equivocado sería negar que, como resultado de los descubrimientos humanistas, el patrimonio de literatura latina con que contamos hoy, fue ampliado entonces hasta casi esos límites, y que los escritos agregados al núcleo medieval incluyen, al lado de textos menos importantes, algunos otros muy importantes e influyentes. Además, el caso de Cicerón prueba que la línea divisoria entre el núcleo medieval y los descubrimientos humanistas puede separar incluso las obras individuales de un mismo autor. Si bien algunas de sus obras, como *De inventione* y *De officiis*, eran de uso común en la Edad Media, el *Brutus*, sus cartas y muchos discursos fueron redescubiertos por los humanistas.

Si bien menos sensacional, acaso haya sido más efectiva la tremenda actividad de los humanistas como copistas, y posteriormente como editores, de los clásicos latinos. La amplia difusión y popularidad de los clásicos latinos en el siglo XVI y posteriormente habría sido imposible sin la imprenta. Un efecto similar tuvo, durante los siglos XIV y XV, la introducción del papel como material de escritura

más barato, así como la organización de un comercio regular de libros manuscritos; el enorme número de copias manuscritas de los clásicos latinos provenientes de esos siglos ha escapado a la atención general porque rara vez las han empleado los editores modernos, dado su origen tardío. Aparte de la copia y edición de autores latinos, los humanistas desarrollaron las técnicas de la crítica textual e histórica, y estudiaron la ortografía, la gramática y la retórica latinas; la historia antigua y la mitología, e igualmente la arqueología, la epigrafía y las cuestiones anticuarias.

Finalmente, los humanistas produjeron un vasto cuerpo de comentarios sobre los autores latinos, comentarios que son resultado directo de la actividad pedagógica y en los cuales incorporaron sus conocimientos filosóficos e históricos, por no hablar de su juicio crítico. No hay duda de que este conjunto literario se encuentra relacionado con los comentarios de autores latinos escritos por los gramáticos medievales, pero está por investigarse el grado de tales nexos, habiendo razones para suponer que los comentarios humanistas gradualmente se volvieron más críticos y eruditos según transcurría el Renacimiento.[10]

El estudio humanista de lo griego se vio mucho menos afectado por la tradición de la práctica retórica o por los precedentes medievales del Occidente. En la Edad Media eran excepcionales los libros griegos y la enseñanza del griego. [11] En consecuencia, la obra de los humanistas parece mucho más original cuando se centra la atención en los clásicos griegos por encima de los latinos. Por otra parte, en el Oriente bizantino floreció de un modo más o menos continuo, durante los siglos de la Edad Media, el estudio de los clásicos griegos; los humanistas renacentistas se encuentran claramente influidos en sus estudios de lo

[10] Remigio Sabbadini, *Le scoperte dei codici latini e greci ne' secoli XIV e XV*, 2 vols., Florencia, 1905-1914. Maximilian Manitius, *Handschriften antiker Autoren in mittelalterlichen Bibliothekskatalogen*, Leipzig, 1935. Giuseppe Billanovich, "Petrarch and the Textual Tradition *of Livy*", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 1951, núm. 14, pp. 137-208. *Catalogus Translationum et Commentariorum*, 3 vols., P. O. Kristeller y F. Edward Cranz, Washington, D. C., 1960-1976, en especial el ensayo sobre Juvenal escrito por Eva M. Sanford, vol. 1, y el dedicado a Persio, de Dorothy M. Robathan y F. Edward Cranz, vol 3. *Der Kommentar in der Renaissance*, ed por August Buck y Otto Herding, Boppard, 1975.

[11] Louise R. Loomis, *Medieval Hellenism*, Lancaster, Pa., 1906. Los valiosos estudios que recientemente publicaron Roberto Weiss y otros no alteran, en lo fundamental, esta imagen. No obstante, en tal sentido Sicilia y el sur de Italia ocupan un lugar propio. *Véase* de Weiss "The Greek Culture of South Italy in the Later Middle Ages", *British Academy, Proceedings*, 1951, núm. 37, pp. 25-50. Robert Devreesse, *Les manuscrits grecs de l'Italie méridionale / Biblioteca Vaticana, Studi e Testi* 183 /, Ciudad del Vaticano, 1955. Kenneth M. Setton, "The Byzantine Background to the Italian Renaissance", *Proceedings of the American Philosophical Society*, 1956, núm. 199, pp. 1-76.

griego por los contactos intelectuales que tenían con sus colegas bizantinos. Es imposible estimar aún el grado de dicha influencia, sea en la adquisición de conocimientos particulares, sea en el enfoque y en la actitud de los eruditos occidentales respecto a la literatura griega.[12]

Como bien se sabe, los humanistas introdujeron el griego en los planes de estudio de todas las universidades y de las mejores escuelas secundarias de la Europa occidental; además, del Oriente bizantino y posteriormente turco, importaron —mediante compras y procedimientos menos honorables— un buen número de manuscritos, en los cuales tenemos casi todo el cuerpo de la literatura griega existente; dicho material fue depositado en las bibliotecas de Occidente y difundido a través de copias manuscritas y de ediciones impresas.

Mas como el conocimiento del griego fue comparativamente escaso, incluso durante el Renacimiento, y el latín continuó siendo el medio usual de estudio y aprendizaje, la difusión general de la literatura griega dependía por igual de las traducciones al latín que de las ediciones de los textos en griego. De esta manera, el que los eruditos del Renacimiento tradujeran gradualmente al latín casi toda la literatura griega entonces conocida, y la introdujeran en la corriente central del pensamiento occidental es un logro importante, el cual todavía no se aprecia lo suficiente. En la Antigüedad pocos fueron, comparativamente hablando, los escritos traducidos del griego al latín; ahora bien, en la tardía Edad Media se llevó a cabo un buen volumen de tales traducciones, dedicadas ante todo a escritos sobre matemáticas, astronomía y medicina, aparte de las obras filosóficas de Aristóteles. Los humanistas del Renacimiento aportaron muchas versiones nuevas de obras ya traducidas antes; los méritos relativos de esas traducciones medievales y humanistas que entre sí compiten ha sido cuestión de discusiones bastante apasionadas, si bien las investigaciones al respecto siguen siendo insuficientes.[13] Más obvios resultan los méritos de los humanistas en aquellos

[12] Karl Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Leteratur*, 2ª ed., Munich, 1897. Louis Bréhier, *La civilisation byzantine*, París, 1950. Aleksandr Aleksandrovich Vasiliev, *History of the Byzantine Empire*, Madison, Wis., 1952, pp. 713-722. Jean Verpeaux, "Byzance et l'humanisme", *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 3ª serie, octubre de 1952, núm. 3, pp. 25-38. *Véase* capítulo VII.

[13] Maurice De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, 6ª ed., 3 vols., Lovaina, 1934-1947, vol. 1, pp. 64-80 y vol. 2, pp. 25-58 (en la traducción estadunidense no se incluyeron completas estas valiosas secciones escritas por Auguste Pelzer). George Sarton, *Introduction to the History of Science*, 3 vols., Baltimore, Md., 1927-48. Joseph Thomas Muckle, "Greek Works Translated Directly Into Latin Before 1350", *Medieval Studies*, 1942, núm. 4, pp. 33-42 y 1943, núm. 5, pp. 102-114. George Lacombe y otros, *Aristoteles Latinus, Codices*, 3 vols., Roma, 1939; Cambridge, 1955; Brujas y París, 1961. Eugenio Garin, "Le Traduzioni uma-

casos numerosos en que por primera vez tradujeron obras griegas antiguas. Dado el estado presente de nuestras investigaciones, aún no podemos ofrecer el catálogo de esas traducciones, pero es casi seguro que el material por primera vez traducido entonces incluye prácticamente toda la poesía, la historiografía y la oratoria griegas, gran parte de la teología patrística y de la filosofía neoaristotélica e, incluso, algunas obras adicionales sobre matemáticas y medicina. Entre los autores cuya obra completa o casi completa vino a ser conocida, gracias a esto, por los lectores occidentales tenemos a Homero y Sófocles; Herodoto y Tucídides; Jenofonte, Isócrates, Demóstenes, Plutarco y Luciano; Epicuro, Sexto y Plotino, por sólo mencionar unos cuantos de mérito o influencia obvios. Una vez más, la línea divisoria entre las obras traducidas en la Edad Media y las traducidas por primera vez en el Renacimiento suele separar escritos hechos por el mismo autor, como es el caso de Platón, Hipócrates, Galeno, y Ptolomeo, con muchos comentadores aristotélicos y teólogos patrísticos e incluso con Aristóteles. Esto dejará claro que, tanto en el campo de lo latino como en el de lo griego, la Edad Media tenía a su disposición una selección importante de fuentes clásicas, pero que el humanismo renacentista amplió nuestros conocimientos al respecto hasta cubrir casi todo lo que hoy existe; es decir, hasta el punto donde la erudición moderna ha hecho descubrimientos adicionales con base en palimpsestos y papiros.

Cuando nos abocamos a medir las contribuciones hechas por los humanistas al pensamiento filosófico del Renacimiento, es necesario mencionar de pasada los intentos de reformar la lógica que debemos a Valla, Agrícola, Ramus y Nizolio, quienes en parte estuvieron guiados por consideraciones retóricas, pero cuyo esfuerzo representa un episodio de gran importancia histórica. Pese a todo lo anterior, la expresión más amplia y directa del pensamiento humanista en sí ocurre en un grupo de escritos que aún no hemos mencionado: a saber, sus tratados y sus diálogos, muchos de los cuales están dedicados, como era de suponer, a cuestiones morales, que incluyen problemas pedagógicos, políticos y religiosos.[14]

nistiche di Aristotele nel secolo xv", *Atti e Memorie dell'Accademia Fiorentina di Scienze Morali "La Colombaria"* 16 / s.e. 2 / (1947-1950, publicado en 1951): pp. 55-104. *Catalogus Translationum*, ed. por Kristeller y Cranz, en especial el ensayo sobre Alejandro de Afrodisia, escrito por F. Edward Cranz, vol. 1.

[14] Giovanni Gentile, *La filosofia / Storia dei generi letterari italiani /*, Milán, 1904-1915, reimpreso como el volumen 11 de sus *Opere* con el título de *Storia della filosofia italiana (fino a Lorenzo Valla)*, 2a. ed., Vito A. Bellezza, Florencia, 1962; con el mismo título apareció como parte de la *Storia della filosofia italiana*, Eugenio Garin, 2 vols., Florencia, 1969, núm. 1, pp. 3-216; Eugenio Garin, *Der italienische Humanismus*; *id.*, *La filosofia / Storia dei generi litterari italiani /*, 2 vols., Milán, 1947. Giuseppe Saitta, *Il pensiero italiano nell'Umanesimo e nel Rinascimento*, 3 vols., Bolonia, 1949-1951. Charles Trinkaus, *Adversity's Noblemen*, Nueva York, 1940; *id.*, *In Our Image and Likeness*, 2 vols., Chicago, 1970.

La mayoría de esos tratados —sean sus autores Petrarca o Salutati, Bruni o Valla, Poggio o Fidelfo, Francesco Barbaro o Leone Battista Alberti— son obras de escritores y sabios consumados, si bien a los ojos de un lector acostumbrado a las obras de los grandes filósofos griegos, escolásticos o modernos puedan parecer un tanto de aficionados. A menudo se dirá que carecen no sólo de originalidad, sino de coherencia, método y sustancia, y cuando intentamos resumir sus argumentos y conclusiones —dejando aparte citas, ejemplos, lugares comunes, adornos literarios y digresiones—, con frecuencia nos quedamos con las manos vacías. Por tanto, no me han convencido los intentos de intepretar esos tratados humanistas como contribuciones al pensamiento especulativo, o por encontrar en la filología humanista las semillas de la filosofía del lenguaje expuesta por Vico, aunque cierto sea que los filósofos del siglo XVIII heredaron de los humanistas su erudición y su interés en la historia y en la literatura. No obstante, los tratados humanistas son importantes por muchas razones y merecen un estudio más completo que el recibido. Son obras que complacen por la elegancia y claridad de su estilo, por su sabor personal e histórico vivo y por su bien elegida y madura sabiduría clásica. Además, exponen o expresan opiniones interesantes acerca de cuestiones que ocuparon el corazón y la mente de esos autores y sus contemporáneos. Tienen importancia adicional porque algunos de los problemas genuinos y más concretos de la filosofía moral fueron obviamente hechos de lado por los filósofos profesionales de la época, y los humanistas prepararon el terreno para que filósofos posteriores trataran de un modo más sistemático esos mismos problemas. Tal parece ser la función de poetas, escritores y pensadores aficionados cuando, en cualquier época, los filósofos profesionales se encuentran absortos en ciertas sutilezas y se niegan a comentar algunos problemas fundamentales.

Si recordamos los límites y el alcance de la sabiduría y la literatura humanistas, no nos sorprenderá enterarnos de que Isócrates, Plutarco y Luciano contaban entre sus autores favoritos, siendo Cicerón, no obstante, el escritor antiguo por quien mayor admiración sentían. El humanismo renacentista representa una época de ciceronismo, en la cual el estudio y la imitación de Cicerón constituían un interés general, si bien lo exagerado de dicha tendencia también produjo críticas. La influencia de Cicerón en el Renacimiento ha sido tema de más de un

estudio,[15] y no podemos aquí sino intentar enunciar en unas cuantas palabras algunos de los rasgos principales de esa influencia. En primer lugar, las obras retóricas de Cicerón aportaron la teoría; sus discursos, cartas y diálogos los modelos concretos para las ramas principales de la literatura en prosa; y en todo tipo de composiciones literarias se imitó la estructura de sus bien moduladas oraciones. Mediante sus escritos filosóficos sirvió de fuente de información acerca de varias escuelas filosóficas griegas y, además, de modelo a ese tipo de pensamiento ecléctico listo a recoger migajas de conocimiento donde pudiera encontrarlas, y que asimismo caracteriza a muchos tratados humanistas. Finalmente, la síntesis de filosofía y retórica hallada en sus obras proporcionó a los humanistas su ideal favorito: el combinar la elocuencia con la sabiduría, ideal que domina tanto de la literatura renacentista. Cierto que muchos de los humanistas menores quedaban plenamente satisfechos con la simple elocuencia, o con la idea de que sin mayores esfuerzos ésta aportaría sabiduría suficiente; muchos otros tomaban como sabiduría los lugares comunes más huecos. Pero debemos recordar que muchos de los grandes humanistas —como Petrarca y Salutati, Valla y Bruni, Alberti y Pontano, Erasmo, Moro y Montaigne— agregaron a su elocuencia una sabiduría genuina.

A partir de mediados del siglo XV, la influencia de la erudición humanista desbordó los límites de los *studia humanitatis* en todos los campos de la cultura renacentista, incluyendo la filosofía y las distintas ciencias. Esto no se debió tan sólo al prestigio en boga de las humanidades, sino también a que prácticamente todo estudioso recibía en la escuela secundaria una preparación humanística, antes de que se le diera una formación profesional en cualquiera de las otras disciplinas universitarias. Por otra parte, algunos de los humanistas comenzaron a comprender la necesidad de agregar a los *studia humanitatis* un estudio detallado de la filosofía.[16] En consecuencia, en el siglo XV tenemos una serie de pensadores importantes —como Cusano, Ficino y Pico—, a los que se aúnan muchos más del XVI, que combinaron una preparación humanista más o menos completa con unos logros filosó-

[15] Charles Lenient, *De Ciceroniano bello apud recentiores*, París, 1855. Remigio Sabbadini, *Storia del ciceronianismo*, Turín, 1885. Tadeusz Zielinski, *Cicero im Wandel der Jahrhunderte*, 3ª ed., Leipzig, 1912. Hans Baron, "Cicero and the Roman Civic Spirit in the Middle Ages and Early Renaissance", *Bulletin of the John Rylands Library*, 1938, núm. 22, pp. 72-97. Rüegg, *Cicero und der Humanismus.* Izora Scott, *Controversies Over the Imitation of Cicero*, Nueva York, 1910.

[16] Alamanno Rinuccini, *Lettere ed Orazioni*, Vito R. Giustiniani, Florencia, 1953, p. 97.

ficos sólidos que procedían de orígenes diferentes.[17] Es mi opinión que el examen del humanismo renacentista, en su sentido original, sufre de confusiones porque se ha querido hacer de esos filósofos parte integral de él, buscándose así identificar el humanismo con toda o casi toda la filosofía renacentista. Por otra parte, es necesario tomar en cuenta a esos pensadores si deseamos comprender la influencia directa del humanismo en el pensamiento renacentista, influencia que en muchos sentidos fue más importante incluso que la contribución directa.

La penetrante influencia del humanismo en todos los aspectos de la cultura renacentista, y en especial en su pensamiento filosófico, es un vasto tema, del cual sólo podemos mencionar unos cuantos puntos sobresalientes. Algunos aspectos influyentes del humanismo renacentista son característicos de la época y no necesariamente enlazan con influencias clásicas. Tenemos la importancia dada al hombre, a su dignidad y a su lugar privilegiado en el universo, que tan vigorosamente expresan Petrarca, Manetti y otros humanistas, y que más tarde bordaran o criticaran muchos filósofos.[18] No hay duda de que esta idea conllevaba, y se relacionaba con el concepto y el programa de los *studia humanitatis*, y ha sido puerta de entrada para muchas interpretaciones modernas del humanismo, cuando se dejaba fuera el contenido específico de las humanidades.

Otro rasgo característico es la tendencia a expresar, y a considerar digna de expresión, la singularidad concreta de los sentimientos, las opiniones, las experiencias y las circunstancias propios, tendencia que aparece en la literatura biográfica y descriptiva de la época, así como en la pintura de retratos, que está presente en todos los escritos de los humanistas y que encuentran su expresión filosófica más plena en Montaigne, quien afirma que su yo es el tema central de su filosofía.[19] Burckhardt describió adecuadamente esa tendencia; la llamó "individualismo", y quienes han explorado el individualismo del Renacimiento pierden de vista por completo este punto cuando por él comprenden la mera existencia de grandes individuos, o la insistencia nominalista en la realidad de los objetos particulares en oposición a los universales.

Sin embargo, son más pertinentes con nuestro propósito aquellos aspectos de la influencia humanista directamente relacionados con el

[17] P. O. Kristeller, "Florentine Platonism and Its Relations with Humanism and Scholasticism", *Church History*, 1939, núm. 8. pp. 201-211.

[18] Giovanni Gentile, "Il concetto dell'uomo nel Rinascimento", *Il pensiero italiano del Rinascimento*, 3ª ed., Florencia, 1940, pp. 47-113. Véase también el capítulo IX.

[19] Cf. "Du repentir", *Essais*, III, p. 2.

clasicismo fundamental de esta época. Me inclino por encontrar sus huellas en el gusto que había por un estilo y una forma literaria elegantes, limpios y claros, gusto que distingue las obras de muchos, si no es que todos, los científicos y filósofos renacentistas, y que no siempre significa un mero rasgo externo. Es más obvia la ubicuidad de las fuentes, citas e ideas clásicas en el pensamiento renacentista, que fueron introducidas o popularizadas por la obra de los humanistas. Sin menoscabar la originalidad de lo conseguido, ese elemento clásico aparece, de una u otra manera, en todos los terrenos, desde las artes visuales hasta las distintas ciencias. Si bien casi nada se sabía acerca de la música antigua, se emplearon las teorías musicales del pasado para justificar ciertas innovaciones del presente, y la reforma humanista ocurrida en la letra manuscrita, de la cual se derivan nuestros caracteres romanos, tuvo como base las minúsculas carolingias, a las que confundieron con la escritura de los antiguos romanos. Livio y Polibio afectaron el pensamiento político de Maquiavelo; Platón el de Tomás Moro; Tácito el de los teóricos de finales del siglo XVI. No hubo en este siglo pensador que no recurriera —aparte de los textos tradicionales de Aristóteles, Cicerón y Boecio— a las obras recién aparecidas de Platón y los neoplatónicos, de Plutarco y Luciano, de Diógenes Laercio, de Sexto y Epicteto, o a las obras apócrifas atribuidas a los pitagóricos, a Orfeo, a Zoroastro y a Hermes Trismegisto.

Un efecto más, ejercido por el humanismo en el pensamiento renacentista, consistió en los intentos repetidos por dar nueva vida o nueva expresión a las doctrinas filosóficas de ciertos pensadores o escuelas antiguas en particular, que en cierto sentido representa la aplicación de la filosofía de la revivificación o renacimiento de la sabiduría antigua, que era uno de los lemas favoritos de los humanistas, y del cual deriva su origen el muy debatido nombre dado hoy al periodo. Si bien la tendencia de una mayoría de los humanistas era más bien ecléctica, algunos de ellos —y con ellos ciertos filósofos con una preparación humanista— preferían volver a enunciar alguna doctrina antigua en lo particular. Tenemos así un epicureísmo cristiano en Valla; la filosofía natural de Epicuro encontró defensor, ya acabado el Renamiento propiamente dicho, en Gassendi, e incluso llegó a influir en algunos aspectos de la física de Galileo. La filosofía estoica ejerció una amplia influencia en el pensamiento moral del Renacimiento, hasta que encontró un intérprete sistemático y erudito, hacia finales mismos del periodo, en la persona de Justo Lipsio, cuyos escritos mucho influyeron en los moralistas de los siglos siguientes. Si bien con varias modificaciones a manos de Montaigne, Sánchez y otros antes de que vinieran

a influir en el pensamiento moderno hasta la época de Bayle y Hume, se adoptaron varias especies del escepticismo antiguo. Esta misma tendencia aporta también ese contexto más amplio en el cual se mueven algunos aspectos del platonismo, del aristotelismo y del cristianismo renacentistas.

Por todo esto, quisiera entender el humanismo renacentista, por lo menos en sus orígenes y en sus representantes típicos, como un amplio movimiento cultural y literario que, por su esencia, no era filosófico, pero sí conllevaba importantes nociones y consecuencias filosóficas. No he logrado descubrir en la literatura humanista ninguna doctrina filosófica general, a no ser la creencia en el valor del hombre y de las humanidades y en la renovación de la sabiduría antigua. Cualquier enunciado en lo particular, espigado de la obra de un humanista puede ser contradicho por afirmaciones halladas en los escritos de alguno de sus contemporáneos o incluso en su misma obra. Por otra parte, en el caso de cada autor es posible combinar la orientación cultural y los antecedentes comunes con cualquier conjunto de opiniones o cogniciones filosóficas, científicas o teológicas, y de hecho hacer un corte transversal en todas las divisiones nacionales, religiosas, filosóficas e incluso profesionales del periodo. Como toda la gama de la literatura filosófica y científica griega quedaba de un modo más completo a disposición del Occidente que en la Edad Media o en la antigüedad romana, había un abundante número de ideas y nociones que probar y adquirir antes de que la lección se agotara; este proceso de fermentación intelectual es el que caracteriza el periodo y el que explica, al menos en parte, las diferencias que tenemos entre Tomás de Aquino y Descartes. Porque ocurre que sólo tras haberse completado este proceso pudo la filosofía del siglo XVII tener un nuevo comienzo con base en la primera etapa de la física, mientras que la herencia venida del Renacimiento continuó alimentando hasta el siglo XIX muchas corrientes secundarias del pensamiento.

II. LA TRADICIÓN ARISTOTÉLICA

ENTRE los muchos filósofos de la antigüedad clásica, dos ejercieron en la posteridad una influencia más amplia y más profunda que el resto: Platón y Aristóteles. La controversia y la acción recíproca entre el platonismo y el aristotelismo han ocupado un lugar central en muchos periodos del pensamiento occidental, e incluso un estudiante de hoy día que reciba una explicación superficial de la filosofía griega entrará inevitablemente en contacto con el pensamiento, y con algunos escritos, de Platón y de Aristóteles. Dos factores, en cierto sentido relacionados entre sí, explican esta importancia avasalladora de Platón y Aristóteles: la grandeza intrínseca de sus mentes y el que se hayan conservado sus escritos. Aparte de autores tales como Sexto Empírico, Epicteto, Alejandro de Afrodisia y los neoplatónicos, que representan las etapas últimas del pensamiento antiguo, Platón y Aristóteles son los únicos filósofos griegos importantes cuyas obras se han conservado, sea en su totalidad o en un grado considerable. Ni predecesores como Heráclito, Parménides o Demócrito, ni sucesores como Crisipo, Panecio o Posidonio tuvieron tanta fortuna; otros, como Teofrasto y Epicuro, gozaron de una suerte ligeramente mejor.

Los historiadores del pensamiento occidental han expresado a menudo la opinión de que el Renacimiento fue, básicamente, una época en que reinó Platón, siendo la Edad Media la época de Aristóteles. No es posible ya mantener tal punto de vista sin matizarlo considerablemente. A pesar de una revuelta general contra la autoridad de Aristóteles, la tradición del aristotelismo continuó siendo muy fuerte a todo lo largo de la época renacentista, y en algunos aspectos incluso aumentó. Por otra parte, el platonismo tenía raíces y precedentes medievales propios, e incluso durante el Renacimiento es un tanto azaroso y difícil definir su posición precisa y el grado de su influencia, a pesar de su indudable arraigo y vigor. No obstante, la influencia de Aristóteles en el Renacimiento estaba unida claramente a una tradición originada en la tardía Edad Media; los representantes del platonismo y sus contemporáneos entendían que éste era una revitalización. Esas circunstancias pueden explicar por qué voy a estudiar la influencia de Aristóteles antes que la de Platón, aunque aquél haya sido discípulo de éste y en muchos aspectos tenga como base la filosofía de su maestro.

Si queremos comprender las repercusiones de Aristóteles en el pen-

samiento posterior a él, debemos recordar algunos hechos curiosos relacionados con la transmisión de sus escritos.[1] Cuando Aristóteles muere en 322 a.C., deja una obra sumamente extensa, compuesta de dos cuerpos por completo distintos. Por una parte, un grupo considerable de diálogos y de otros tratados populares, publicados en vida de este filósofo y que fueron muy leídos por siglos, hasta que hacia finales de la Antigüedad se perdieron. Esos escritos populares de Aristóteles fueron celebrados por su elegancia literaria; al parecer, el Estagirita compuso el más famoso de ellos cuando joven, y estaba relativamente más próximo a Platón en cuanto a opiniones filosóficas. El segundo grupo de obras de Aristóteles, el que ha llegado a nosotros, representa un conjunto de cursos basados en conferencias, que impartió en su escuela de Atenas. Esos cursos no tenían un propósito literario, y sí son sumamente técnicos por naturaleza, muy detallados en su razonamiento y en la información que aportan y bastante sistemáticos en su orden general, pues forman una vasta enciclopedia de conocimientos filosóficos y científicos. La obra sistemática de Aristóteles no fue publicada en vida de éste, y por siglos estuvo únicamente en la biblioteca de su escuela, donde la estudiaron alumnos y sucesores; también se encontraba en algunas bibliotecas de consulta grandes, como la de Alejandría, donde disponían de ella estudiosos de la filosofía de nivel avanzado.

La obra aristotélica, tal como la conocemos, fue publicada finalmente en el siglo I a.C., pero incluso tiempo después de tal fecha parece habérsela leído o estudiado poco. Hasta el siglo II d.C., y fuera del círculo de eruditos preparados en la escuela aristotélica, los escritos sistemáticos de este filósofo ejercieron poca influencia en el desarrollo del pensamiento antiguo, y sería un anacronismo suponer que esa influencia fue un factor importante en la Academia platónica, en el estoicismo, en el epicureísmo, en el escepticismo, en Filo o en los primeros pensadores cristianos. Al mismo tiempo, una larga serie de filósofos aristotélicos pertenecientes a la escuela de Aristóteles estudió, interpretó, complementó y transmitió la obra y el pensamiento de este filósofo; entre esos seguidores los más conocidos son, el primero, Teofrasto, y el último, Alejandro de Afrodisia. Alejandro, quien vivió hacia 200 d.C., fue el más autorizado de los comentadores de Aristóteles; fue él quien modificó la doctrina aristotélica, dándole un sesgo más naturalista y antiplatónico y negando, por ejemplo, la inmorta-

[1] Werner Jaeger, *Aristotle*, 2ª ed., Oxford, 1948. Ingemar Düring, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Gotemburgo, 1957. Paul Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, vol. 1, Berlín. 1973.

lidad del alma, punto acerca del cual Aristóteles se había mostrado un tanto ambiguo.

El surgimiento de la escuela neoplatónica, fundada en el siglo III d.C. y que dominó el pensamiento griego hasta finales de la Antigüedad, en el siglo VI, significa una fase importante en la historia del aristotelismo. En ese periodo el aristotelismo desapareció como una tradición aparte; no obstante, los neoplatónicos estaban comprometidos con una síntesis de Platón y Aristóteles. En consecuencia, se estudiaban con igual cuidado las obras sistemáticas de Aristóteles que los diálogos de Platón; a la vez, se apropiaron extensamente de la doctrina de Aristóteles, en especial de su lógica y de su filosofía natural, y algunos de los mejores y más voluminosos comentarios sobre Aristóteles —como los de Simplicio— fueron hechos por miembros de esta escuela. Un tratado neoplatónico, la introducción de Porfirio a las *Categorías,* casi terminó por ser parte integral de la obra aristotélica.

El que los neoplatónicos se apropiaran de Aristóteles y, en cierto sentido, lo conservaran, dejó huellas profundas en la historia posterior del aristotelismo. Cuando seguimos dicha historia a lo largo de la Edad Media, debemos diferenciar —y debemos hacerlo con todo escrito filosófico y científico de la antigüedad griega— tres tradiciones principales: la bizantina, la árabe y la latina.[2] Hasta donde yo sé, el lugar de Aristóteles en la tradición bizantina no ha sido investigado suficientemente.[3] Sin embargo, es obvio que los escritos de la producción aristotélica fueron conservados y transmitidos, en el texto griego original, por eruditos y copistas bizantinos, y un cierto número de comentarios bizantinos sobre Aristóteles que ha llegado a nuestras manos prueba que el estudio de su pensamiento y de sus obras de ningún modo estaba marginado. Hasta donde me es posible determinarlo, entre los bizantinos el estudio de Aristóteles no estaba separado del de Platón y de los poetas griegos antiguos, ni tampoco era opuesto a él; asimismo, no estaba relacionado especialmente con la teología, excepto en autores muy posteriores, sujetos ya a las influencias occidentales y latinas. Si no me equivoco, fue este Aristóteles bizantino, aliado al neoplatonismo y a la literatura como parte integral de la herencia clásica, el que algunos eruditos griegos del siglo XV llevaron consigo al exilio en Italia y el

[2] Cf. Raymond Klibanky, *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages,* Oxford, 1939, p. 13.

[3] Basile Tatakis, *La philosophie byzantine;* Émile Brébier, *Histoire de la philosophie,* segundo fascículo complementario, París, 1940. Klaus Oehler, "Aristoteles in Byzanz", *Antike Philosophie und byzantinisches Mittelalter,* Munich, 1969, pp. 272-286. André Wartelle, *Inventaire des manuscrits grecs d'Aristote et de ses commentaires,* París, 1963.

que ejerció cierta influencia en los estudios aristotélicos del Renacimiento en una etapa posterior.

La historia de Aristóteles entre los árabes es muy diferente y, por sus repercusiones en la Edad Media de los países occidentales, más importante.[4] Cuando los árabes comenzaron a traducir las obras de la literatura griega que les interesaban, en gran medida omitieron a los poetas, oradores e historiadores griegos, y concentraron sus esfuerzos en los escritores de mayor autoridad en campos tales como las matemáticas y la astronomía, la medicina, la astrología y la alquimia, y la filosofía. Las obras griegas traducidas constituyeron el núcleo de los temas tratados en esas disciplnas, agregando subsecuentemente los árabes sus propias contribuciones. En lo que a la filosofía toca, los árabes adquirieron el conjunto casi total de los escritos sistemáticos de Aristóteles, así como algunos comentarios neoplatónicos y de otros sobre ellos, junto con un cierto número de tratados neoplatónicos. De este modo, los árabes heredaron a Aristóteles de la tradición neoplatónica de la última etapa de la Antigüedad y, en consecuencia, su modo de entenderla estuvo afectado por interpretaciones y agregados neoplatónicos que nunca pudieron eliminar por completo.

Por otra parte, Aristóteles alcanzó entre los árabes una autoridad y una preponderancia doctrinal que nunca tuvo en la antigüedad griega, ni siquiera al final de ésta. Es obvio que los árabes no obtuvieron las obras completas de Platón y de los principales neoplatónicos, y por lo mismo el volumen mismo de los escritos de Aristóteles, junto con los comentarios y el material apócrifo, superó el de la demás literatura filosófica griega de que los árabes disponían. Además, esos escritos se impusieron por la solidez de su contenido y por el carácter sistemático y enciclopédico de su conjunto, que se prestaba a un estudio minucioso y que incluía —aparte de disciplinas tales como la lógica, la retórica, la poética, la ética y la metafísica— otras varias que, desde entonces, se han separado de la filosofía y han formado ciencias independientes, como son la economía, la psicología, la física y la historia natural. El cuerpo aristotélico, complementado por la medicina y las matemáticas, parecía representar una enciclopedia completa del aprendizaje, cuyos varios escritos coincidían con las ramas del conocimiento

[4] Moritz Steinschneider, *Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen / Beihefte zum Centralblatt für Bibliothekswessen,* Leipzig, 1890, núm. 5, pp. 51-82 y Leipzig, 1893, núm. 12; reimpreso por Graz, 1960, pp. 129-240. Richard Walzer, "Arabic Transmission of Greek Thought to Medieval Europe", *Bulletin of the John Rylands Library,* 1945-1946, núm. 29, pp. 160-183; *id., Greek into Arabic,* Oxford, 1963. 'Abd al-Raḥmān Badawī, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe,* París, 1968.

como tales. Es probable que la autoridad de Aristóteles se haya visto realzada aún más a causa de Galeno, quien estaba sumamente influido por la filosofía aristotélica y ejerció una influencia similar en la medicina árabe, en especial dado que algunos de los pensadores árabes más importantes combinaron en su obra la filosofía con la medicina. De esta manera, los principales filósofos árabes, como Avicena y Averroes, eran comentadores y seguidores de Aristóteles, y el último mencionado incluso tendía a reducir las ediciones neoplatónicas y a lograr una comprensión más pura de Aristóteles. Como bien se sabe, el aristotelismo de los árabes, y en especial el de Averroes, ejerció una influencia poderosa en el pensamiento judío de la tardía Edad Media, cuando Maimónides era el principal representante del aristotelismo, y afectó vigorosamente la filosofía del Occidente cristiano incluso después de que su tradición tuvo un final súbito en el mundo islámico, como resultado de nuevos desarrollos religiosos y políticos.

Si deseamos comprender la historia del pensamiento y del saber en la Edad Media latina occidental, primero debemos darnos cuenta de que tuvo su base en la antigüedad romana, no en la griega. Sujetos a las repercusiones de los modelos griegos, los romanos produjeron en poesía y en prosa una literatura distinguida; se apropiaron los conocimientos gramáticos y retóricos de los griegos y en el campo de la jurisprudencia hicieron una contribución original perdurable, pero no desarrollaron una tradición filosófica significativa. Tanto Roma como los otros centros occidentales tenían florecientes escuelas de retórica, pero ninguna de filosofía comparable a las de Atenas o Alejandría. Los intentos de crear en latín un vocabulario técnico para el discurso filosófico quedaron en sus primeras etapas hasta finales de la Antigüedad.

Al latín se tradujeron pocas obras sobresalientes de los filósofos griegos, y la literatura filosófica producida por los romanos fue mayoritariamente de difusión por su naturaleza. Comparado con los platónicos, los estoicos, los escépticos o los epicúreos, Aristóteles ocupa un lugar muy inferior entre las fuentes griegas de dicha literatura. No parece que lo conozcan, o le den importancia, Lucrecio, Séneca o San Agustín; incluso Cicerón parece más familiarizado con las obras de Aristóteles hoy perdidas, y apenas menciona los escritos sistemáticos que predominan en la tradición posterior. La única excepción importante está representada por uno de los últimos escritores de la antigüedad romana: Boecio; tradujo éste por lo menos dos de las obras lógicas de Aristóteles: las *Categorías* y el tratado *De la interpretación*, junto con la introducción de Porfirio.

Durante la temprana Edad Media el Occidente latino estuvo en gran parte separado de la tradición griega, que era más rica, y limitado a las fuentes indígenas de la literatura romana, tan débil en filosofía, como hemos visto. El cuerpo de la erudición secular, concentrado en las escuelas monásticas catedralicias del periodo, estaba limitado a la enciclopedia elemental de las siete artes liberales: la gramática, la retórica, la dialéctica, la aritmética, la geometría, la astronomía y la música. En este esquema, que perduró hasta el siglo XI, la gramática era la materia principal y, a veces, incluía el estudio de los poetas latinos. La filosofía estaba representada por la dialéctica; es decir, por la lógica elemental, basada ante todo en los tratados aristotélicos traducidos por Boecio. Se encontraba casi olvidada la filosofía en el amplio sentido que a la palabra daban los antiguos griegos, y Escoto Erígena, el único autor que hizo una contribución genuina al pensamiento filosófico de la época, era una figura aislada, a la cual distinguía su familiaridad con el neoplatonismo griego.

La situación expuesta cambió completamente gracias al notable surgimiento de estudios filosóficos, teológicos y científicos que se inició en la segunda mitad del siglo XI y culminó en el XIII. En ese periodo, el volumen de conocimientos se amplió incesantemente, hasta sobrepasar los límites tradicionales de las siete artes. Se tradujo del árabe y del griego un elevado número de obras sobre filosofía, ciencias y seudociencias, lo que significó disponer de un material precioso, hasta ese momento inconseguible en latín; esto tendió a estimular y transformar el pensamiento occidental.[5] Entre los autores filosóficos traducidos estaban bien representados Proclo y otros escritores neoplatónicos, pero la presencia más completa e importante en la literatura era la obra casi total de Aristóteles, acompañada de unos cuantos comentarios griegos y un volumen mucho mayor de comentarios árabes, en especial los de Avicena y de Averroes. Los escritos de Aristóteles y de sus comentadores griegos, así como los de Proclo, fueron traducidos en parte, sin duda alguna, del texto original, pero la elección de temas y de autores refleja más claramente la tradición filosófica árabe que la griega.

Al mismo tiempo, surgieron instituciones nuevas de nivel académico más elevado —las universidades—, que se diferenciaban notablemente de las escuelas anteriores por sus planes de estudio, sus libros de texto

[5] *Véase* la nota 13 del capítulo I, Moritz Steinschneider, "Die europäischen Übersetzungen aus dem Arabischen", *Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophisch-Historische Klasse*, 1904, núm. 4, p. 149 y 1906, núm. 1, p. 151; (reimpreso por Graz, 1956).

y sus métodos de enseñanza.[6] La instrucción se centraba alrededor de la *lectura* (es decir, la lectura y exposición continuas de un texto fijo) y la *disputatio* (examen público de una tesis obligatoria, con ayuda de argumentos formalizados). Estos estilos de enseñanza dieron lugar a los dos tipos principales de literatura erudita de la Edad Media: el comentario y el debate. La temática de la instrucción universitaria quedó fijada en el siglo XIII en París y en otras universidades del norte; consistía en cuatro facultades: teología, leyes, medicina y artes o filosofía. La enseñanza de la teología tenía como base la Biblia y las *Sentencias* de Pedro Lombardo; la de leyes, el *Corpus Juris* de Justiniano y el *Decretum* de Graciano; en medicina y en filosofía la instrucción se asentaba en algunas de las traducciones recientes del griego y del árabe. De esta manera, las disciplinas filosóficas fueron, por primera vez en el mundo latino, cuestión de una enseñanza separada y, tras cierta resistencia, los textos adoptados fueron los escritos de Aristóteles, junto con los de Averroes y otros comentadores. La lógica y la filosofía natural fueron los temas principales, quedando como cursos optativos la ética y la metafísica. Así, para mediados del siglo XIII las obras de Aristóteles habían sido aceptadas en las universidades como base de la enseñanza filosófica. No debieron tal situación meramente al ejemplo dado por los árabes, sino también a la solidez de su contenido y a lo sistemático y enciclopédico de su carácter. Aristóteles no era el "gran libro", sino un texto que servía como punto de partida para comentarios y debates, que aportaba un marco de referencia para todos los filósofos expertos, incluso cuando se aventuraban a reinterpretarlo o a apartarse de su doctrina, de acuerdo con sus propias opiniones.

Al aristotelismo de la tardía Edad Media lo caracterizó menos un sistema de ideas común que un material de origen, una terminología, un conjunto de definiciones y problemas y un método de examinar esos problemas comunes. Existía una variedad de interpretaciones para muchos pasajes de Aristóteles, así como varias soluciones para los problemas más debatidos, algunos de los cuales más procedían de las preocupaciones filosóficas medievales que de los escritos de Aristóteles en sí. En años recientes se ha progresado mucho en la comprensión de esta vasta y compleja literatura filosófica, pero sigue creando obstáculos el que no logremos distinguir claramente entre filosofía y teología —que eran disciplinas separadas— porque confiamos excesivamente en denominaciones tales como tomismo, escotismo, occamismo y averroísmo, así como porque tenemos la tendencia a enfocar demasiado nuestra atención en Santo Tomás de Aquino y su escuela.

[6] Hastings Rashdall, *The Universities of Europe in the Middle Ages*, 2ª ed., 3 vols. Frederick Powicke y Alfred B. Emden, Oxford, 1936. Heinrich S. Denifle y Émile Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, 4 vol., París, 1889-1897.

Los filósofos aristotélicos de los siglos XIII y XIV estaban dedicados a examinar numerosos problemas pormenorizados, especialmente en los campos de la lógica y la física, y ofrecían una gran variedad de soluciones a cada uno de ellos. Si bien cabe el agruparlos de un modo aproximado de acuerdo con la posición que adoptan ante una cuestión determinada, tal vez manifiesten un orden muy diferente cuando se trata de otra cuestión.[7] Tomás de Aquino fue quien más avanzó, entre sus contemporáneos, en el intento de reconciliar la filosofía aristotélica con la teología cristiana, sucediendo a la vez que sus escritos se distinguen por su claridad y su coherencia. Pese a ello, en su época no gozó de una autoridad o de una ortodoxia monopolista, y sus enseñanzas competían con las de muchos otros, viéndose en ocasiones condenadas; además, de acuerdo con las normas medievales, mucho de su obra pertenece más a la teología que a la filosofía. Dentro de la orden dominica pronto quedó establecida su autoridad; pero, fuera de ella, influían mucho más las doctrinas de Duns Escoto y de Guillermo de Occam; por otra parte, el notable desarrollo de la lógica y de la física ocurrido durante el siglo XIV en Oxford y en París tuvo como razón principal la escuela occamista.

Averroísmo es el término más ambiguo y polémico de todos; los historiadores lo aplican a una rama particular del aristotelismo medieval.[8] Si por averroísmo entendemos el empleo de los comentarios de Averroes acerca de Aristóteles, todo seguidor medieval de Aristóteles era averroísta, incluyendo a Tomás de Aquino. Si limitamos el término a aquellos pensadores que trazaban una distinción nítida entre razón y fe, entre la filosofía aristotélica y la teología cristiana, prácticamente todos los profesores de filosofía —a diferencia de los teólogos— adop-

[7] Se tienen algunos ejemplos curiosos en Ernest A. Moody, "Galileo and Avempace", *Journal of the History of Ideas*, 1951, núm. 12, pp. 163-193 y 375-422.

[8] Ernest Renan, *Averroès et l'averroïsme*, 3ª ed., París, 1867. Pierre Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*, 2ª ed., Lovaina, 1908-1911. Fernand Van Steenberghen, *Les oeuvres et la doctrine de Siger de Brabant*, Bruselas, 1938; *id.*, *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites*, 2 vols., Lovaina, 1931-1942. Bruno Nardi, *Sigieri di Brabante nel pensiero del Rinascimento italiano*, Roma, 1945; *id.*, "Averroismo", *Enciclopedia Cattolica* 2, Ciudad del Vaticano, 1949, pp. 524-530. Anneliese Maier, "Eine italienische Averroistenschule aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts", *Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert*, Roma, 1949, pp. 251-278. P. O. Kristeller, "Petrarch's 'Averroists'", *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 1952 núm. 14, pp. 59-65. Zdzislaw Kuksewicz, *Averroïsme Bolonais au XVIe siècle*, Wrocław, 1965; *id.*, *De Siger de Brabant à Jacques de Plaisance*, Wroclaw, 1968.

taron esa posición, desde finales del siglo XIII hasta el XIV e incluso posteriormente. Como punto final, si por averroísmo queremos decir la adhesión a una doctrina distintiva de Averroes —es decir, a la unidad del intelecto en todos los hombres—, estamos singularizando a un grupo de pensadores mucho menor, que siguen diferenciándose entre sí debido a las numerosas cuestiones restantes que ocupaban y dividían a los filósofos aristotélicos del periodo. Por tanto, prudente será utilizar esas etiquetas con gran cautela, así como insistir en que la tradición aristotélica de la tardía Edad Media abarca una amplia variedad de pensadores y de ideas, a la que mantiene unida el tener un origen común en las obras de Aristóteles, que constituían el material de lectura y discusión fundamental en las disciplinas filosóficas.

Se diría que he dedicado una indebida cantidad de espacio a examinar cuestiones más bien medievales que renacentistas. Fue mi intención, no obstante, demostrar que para principios del siglo XIV Aristóteles se había convertido en "señor de quienes saben", para con ello subrayar un hecho adicional y menos conocido: que si bien expuesta a ataques y sujeta a transformaciones, esa tradición aristotélica continuó fuerte y vigorosa hasta finales del siglo XVI e incluso posteriormente. Varias razones explican que no se aprecie ese hecho. Al igual que los periodistas, los historiadores tienden a concentrarse en las noticias del día y a olvidar que existe una situación compleja y general, que no es afectada por los acontecimientos del momento. Además, por un tiempo se interesaron más en el origen que en la continuación del desarrollo intelectual y de otro tipo. Dicho de un modo más específico, muchos historiadores del pensamiento dieron su simpatía a los oponentes renacentistas del aristotelismo, mientras que una mayoría de los defensores de la filosofía medieval limitaron sus esfuerzos a las primeras etapas, antes de concluir el siglo XIII, dejando que los escolásticos posteriores fueran víctimas de las críticas de sus contemporáneos y de sus adversarios modernos.

Sucede que estudios recientes nos han hecho ver que el progreso principal logrado a finales del siglo XIV en el campo de la lógica y en el de la filosofía natural tiene por causa el aristotelismo y, de un modo más específico, la escuela occamista de París y la de Oxford. Durante los siglos XV y XVI la instrucción universitaria en las disciplinas filosóficas seguía teniendo por base, en todos los sitios, las obras de Aristóteles; en consecuencia, una mayoría de los profesores de filosofía continuaron la tradición aristotélica, utilizaron su terminología y su método, examinaron sus problemas y dedicaron comentarios y debates a Aristóteles. Hasta el momento sólo se han estudiado algunos

pensadores o algunas escuelas, no habiendo conciencia en general de cuán amplia es esta tradición y de cuál es su parte proporcional en la literatura filosófica del Renacimiento. Hay huellas de esa orientación aristotélica de los filósofos universitarios en París,[9] Lovaina y otros centros hasta ya muy entrado el siglo XVI, si bien no se las ha estudiado mucho. Dicha orientación desaparece en Oxford y en Cambridge finalizado el siglo XIV, aunque hay razones para creer que se debe a un descuido de los eruditos, y no a la falta de pruebas o de materiales.[10] Floreció, en íntima alianza con la teología católica, en Salamanca, Alcalá y Coimbra hasta muy entrado el siglo XVII; la influencia de este neoescolasticismo español se extendió —gracias a Francisco Suárez, su representante más famoso— mucho más allá de las fronteras de la península ibérica o del catolicismo.[11] También en las universidades alemanas el aristotelismo se mostró fuerte y productivo a lo largo del siglo XV, y siguió floreciendo mucho después de la Reforma protestante, pues a pesar de la aversión de Lutero por el escolasticismo y gracias a la influencia de Melanchton, Aristóteles siguió siendo la fuente principal de la enseñanza académica en las disciplinas filosóficas.[12] Por tanto, no es de sorprender que incluso filósofos posteriores muy alejados del escolasticismo —como Bacon, Descartes, Spinoza o Leibniz— muestren en su terminología, en sus argumentaciones y en algunas de sus doctrinas huellas de esa tradición, que continuaba viva en las escuelas y las universidades de aquel tiempo; pero debemos darnos cuenta de que esos pensadores absorbieron, a la vez, influencias diferentes, que de un modo aproximado podríamos describir como humanistas, platónicas, estoicas o escépticas.[13]

No hemos hablado aún del lugar que ocupa el aristotelismo en Italia, país que se diferencia del resto de Europa en muchos sentidos, incluso durante la Edad Media, y que en el periodo renacentista ocupara

[9] Ricardo García Villoslada, *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria*, Roma, 1938.

[10] William T. Costello, *The Scholastic Curriculum at Early Seventeenth-Century Cambridge*, Cambridge, Mass., 1958, Mark H. Curtis, *Oxford and Cambridge in Transition*, Oxford, 1959.

[11] Carlo Giacon, *La seconda scolastica*, 3 vols., Milán, 1944-1950.

[12] Peter Peterson, *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland*, Leipzig, 1921. Max Wundt, *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*, Tubinga, 1939.

[13] Étienne Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, París, 1930. Matthias Meier, *Descartes und die Renaissance*. Muenster, 1914. L. Blanchet, *Les antecédents historiques du "Je pense, donc je suis"*, París, 1920. H. Austryn Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, 2 vols., Cambridge, Mass., 1934. Joseph Politella, *Platonism, Aristotelianism, and Cabalism in the Philosophy of Leibniz*, Filadelfia, 1938.

una posición tan importante. Los puntos de vista usuales acerca del Renacimiento italiano fácilmente podrían hacernos creer que el escolasticismo aristotélico floreció en la Italia medieval como en el norte, y que en Italia se lo abandonó primero que en cualquier otro sitio debido a las repercusiones del humanismo renacentista. Los hechos sugieren casi exactamente lo contrario. Hasta las últimas décadas del siglo XIII, la enseñanza dada en las universidades italianas se encontraba limitada casi por entero a la retórica formal, a las leyes y a la medicina. La teología escolástica se encontraba confinada en buena medida a las escuelas de las órdenes mendicantes; y ciertos teólogos y filósofos escolásticos famosos, que por coincidencia fueron italianos —como Lanfranco, Anselmo, Pedro Lombardo, San Buenaventura y Santo Tomás de Aquino—, cumplieron una mayoría de sus estudios y enseñanzas en París y en otros centros del norte. Después de una temprana aparición en Salerno y en Nápoles, la filosofía aristotélica se estableció firmemente por primera vez en Bolonia y en otras universidades italianas hacia finales del siglo XIII;[14] es decir, al tiempo que las primeras señales de estudio de los clásicos latinos comenzaron a anunciar el próximo surgimiento del humanismo italiano. Simultáneamente con el humanismo, el aristotelismo italiano se desarrolló sin pausa a lo largo del siglo XIV, sujeto a la influencia de París y de Oxford; en el siglo XV se hizo más independiente y productivo,[15] y consiguió su máximo desarrollo en el siglo XVI y principios del XVII, siendo ejemplo de esto pensadores relativamente conocidos como Pomponazzi, Zabarella y Cremonini. En otras palabras, en lo que a Italia toca, el escolasticismo aristotélico, justo como el humanismo clásico, es ante todo un fenómeno del Renacimiento, cuyas raíces primeras pueden ser seguidas en un desarrollo continuo hasta la fase última de la Edad Media.

Aparte del momento en el cual surgieron y declinaron, la diferencia principal entre el aristotelismo italiano y su contraparte en el norte

[14] Martin Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben*, vol. 2, Munich, 1936, pp. 239-271; *id.*, "Gentile da Cingoli", *Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Philosophisch-Historische Abteilung, Jahrgang, 1940, núm. 9; Munich, 1941; *id.*, "L'Averroismo italiano al tempo di Dante", *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 1946, núm. 38, pp. 260-277. Bruno Nardi, "L'averroismo bolognese nel secolo XIII e Taddeo Alderotto", *Rivista di storia della filosofia*, 1931, núm. 23, pp. 504-517. P. O. Kristeller, "A Philosophical Treatise from Bologna Dedicated to Guido Cavalcanti" en *Medioevo e Rinascimento, Studi in Onore di Bruno Nardi*, 2 vols., Florencia, 1955, vol. 1, pp. 425-463. *Véase* también la nota 8.

[15] Marshall Clagett, *Giovanni Marliani and Late Medieval Physics*, Nueva York, 1941. Silvestro da Valsanzibio, *Vita e Dottrina di Gaetano di Thiene*, 2ª ed., Padua, 1949. Curtis Wilson, *William Heytesbury*, Madison, Wis., 1956. Theodore E. James. "De primo et ultimo instanti Petri Alboini Mantuani" (tesis de doctorado, Columbia University, 1968).

está relacionada con la organización de las universidades, junto con sus facultades o escuelas. En París y en los otros centros del norte se enseñaba la filosofía en las facultades de arte, que incluían asimismo lo que quedaba de las siete artes liberales, y que servían como preparación para pasar a las tres facultades superiores: la de leyes, la de medicina y la de teología, en especial esta última. En Bolonia y en los otros centros italianos sólo había dos facultades, la de leyes y la de artes. Nunca existió una de teología. En la facultad de artes la medicina era la materia más importante, quedando la lógica y la filosofía natural en un lugar secundario, como cursos preparatorios para la medicina; en el último puesto venían la gramática, la retórica, la filosofía moral, las matemáticas, la astronomía, la teología y la metafísica. Al igual que en el norte, se consideraba que la lógica y la filosofía natural eran las disciplinas filosóficas más importantes, y se las enseñaba a partir de Aristóteles y sus comentadores, aunque eran materias unidas siempre a la medicina y sin relación ninguna con la teología.

En los últimos cien años, o poco más o menos, se han estudiado algunas fases del aristotelismo italiano con el nombre engañoso de "averroísmo paduano"; mas ocurre que sigue sin publicarse o leerse una buena parte de la literatura que produjo. Consiste ésta en comentarios y debates de las obras de Aristóteles, así como de tratados independientes sobre problemas afines. Los nombres que se le aplican —como tomismo, escotismo y occamismo, averroísmo y alejandrismo— son, inevitablemente, inadecuados. Su obra consiste, como la de los predecesores y contemporáneos del norte, en un examen detallado de muchas cuestiones menudas, en el que cada tema en lo particular solía dar lugar a muchas soluciones y a un ordenamiento diferente de cada pensador en lo individual. Una vez más, todos ellos concuerdan en su método y en su terminología, así como en sus constantes referencias a Aristóteles y sus comentadores, pero pocas doctrinas filosóficas les son comunes. Se mantuvo consistentemente la separación entre filosofía y teología, entre razón o Aristóteles y fe o autoridad religiosa, sin que ello llevara a un conflicto o a una oposición directa. Aparte de la argumentación racional, se hacía hincapié en que la percepción o la experiencia sensorial era la fuente principal o única de conocimiento natural, lo que nos justificaría si consideráramos esto una variedad de empirismo. En el siglo XVI seguía argumentándose acerca de la doctrina de la unidad del intelecto de todos los hombres, de Averroes, si bien sólo la aceptaban algunos filósofos aristotélicos. Al mismo tiempo, el problema afín de la inmortalidad fue centro de discusiones debido a un tratado famoso y polémico de Pomponazzi, quien rechazaba la unidad

del intelecto, mas afirmando que era imposible demostrar la inmortalidad del alma con base en principios racionales o aristotélicos. Aristotélicos posteriores, como Zabarella, participaron en el debate sobre la naturaleza del método cognoscitivo, y formularon como doctrina que el conocimiento natural surge de un análisis que va de los fenómenos observados a las causas deducidas, para regresar mediante una síntesis de las últimas a los primeros, doctrina en parte enraizada en la tradición aristotélica y que, a su vez, influyó sobre un científico tan aristotélico como Galileo.[16]

Entre los filósofos aristotélicos del Renacimiento italiano las influencias más poderosas provinieron, claramente, del occamismo y del llamado averroísmo, que se vieron gradualmente modificados por varios desarrollos entonces ocurridos. Al mismo tiempo, el tomismo y el escotismo continuaban floreciendo entre los teólogos. El segundo parece haber sido la corriente más activa y difundida, pero el Renacimiento italiano produjo tomistas tan autorizados como Cayetano; por otra parte, la enseñanza dominica afectó a muchos otros teólogos, así como a filósofos no tomistas como Ficino y Pomponazzi. Si agregamos a esto la autoridad concedida a Tomás por los jesuitas y por el Concilio de Trento, así como la creciente preferencia por su *Summa* en lugar de las *Sentencias* de Pedro Lombardo como libro de texto de teología, bien podemos decir que el siglo XVI significa un avance notable, respecto al XIII y al XIV, en el papel y la importancia del tomismo, así como un paso muy conspicuo hacia la adopción del tomismo como filosofía oficial de la Iglesia Católica, hecho codificado finalmente en 1879.[17]

Terminado este demasiado breve examen del aristotelismo rena-

[16] John Herman Randall, Jr., "The Development of Scientific Method in the School of Padua", *Journal of the History of Ideas*, 1940, núm. 1, pp. 177-206, incluido en su *The School of Padua and the Emergence of Modern Science*, Padua, 1961, pp. 13-68. William F. Edwards, "The Logic of Jacopo Zabarella" (tesis de doctorado, Columbia University, 1960). P. O. Kristeller, "Renaissance Aristotelianism", *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 1965, núm. 6 pp. 157-174. Edward P. Mahoney "The Early Psychology of Agostino Nifo" (tesis de doctorado, Columbia University, 1966). Charles B. Schmitt, *A Critical Survey and Bibliography of Renaissance Aristotelianism*, Padua, 1971. Herbert S. Matsen, *Alessandro Achillini (1463-1512) and His Doctrine of "Universals" and "Transcendentals"*, Lewisburgh, Pa., 1974. *Véase* también Charles H. Lohr, "Renaissance Latin Aristotle Commentaries", *Studies in the Renaissance*, 1974, núm. 21, *Renaissance Quarterly*, 1975, núm. 28; *ibid.*, 1976, núm. 29; *ibid.*, 1977, núm. 20, y por continuarse, F. Edward Cranz, *A Bibliography of Aristotle Editions 1501-1600*, Baden-Baden, 1971.

[17] Franz Ehrle, *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia*, Muenster, 1925, p. 114 y *ss.* Ricardo García Villoslada, *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria*, pp. 279-307. P. O. Kristeller, *Medieval Aspects of Renaissance Learning*, ed. y trad. por Edward P. Mahoney, Durham, N. C., 1974, pp. 29-91.

centista en lo que toca a sus relaciones con la tardía Edad Media, me gustaría mencionar los cambios y las modificaciones que sufrió como consecuencia de las nuevas actitudes del periodo, en especial del humanismo clásico. Petrarca hizo sonar las notas clave de ese cambio, pues sugirió que Aristóteles era mejor que sus traductores y comentadores, siendo la tendencia general sacar a Aristóteles de su aislamiento como libro de texto rector, y ponerlo en compañía de otros filósofos y escritores de la Antigüedad.[18]

Los eruditos occidentales aprendieron de sus maestros bizantinos a estudiar las obras de Aristóteles en su original griego. Los profesores humanistas comenzaron a dar conferencias sobre Aristóteles tomándolo como uno de los autores griegos clásicos; filósofos aristotélicos que habían gozado una educación humanista terminaron por ir al texto original de su principal autoridad. Si bien prácticamente toda la obra de Aristóteles había sido traducida al latín en la tardía Edad Media, los humanistas del Renacimiento aprovecharon su creciente conocimiento del idioma y de la literatura griegos para aportar versiones nuevas de Aristóteles en latín que compitieron con las de sus predecesores medievales y gradualmente penetraron en los planes de estudio de las universidades. Desde entonces se han venido discutiendo los méritos de esas traducciones humanistas en relación con las medievales; es obvio que tales méritos varían de acuerdo con la capacidad de cada traductor en lo particular. Muestran un mejor conocimiento de la sintaxis, de los modismos y de las variantes textuales, así como mayor libertad en el orden de las palabras, en el estilo y en la terminología. Los cambios en la terminología resultaban cuestión seria en un autor que era texto oficial en filosofía; el resultado neto fue presentar un Aristóteles diferente al de la tradición medieval.

Por otra parte, hubo algunas adiciones al *corpus* aristotélico y unas cuantas de las obras ya disponibles adquirieron importancia o un lugar nuevo en el sistema de aprendizaje. Por primera vez se tradujo la *Ética a Eudemo*, así como la *Mecánica* y otros escritos de la primera escuela aristotélica. La *Teología* de Aristóteles, obra apócrifa de origen árabe y tendencia neoplatónica, fue utilizada para realzar el acuerdo entre Platón y Aristóteles; con el mismo propósito se reunieron los fragmentos de los primeros escritos de Aristóteles, ya para entonces perdidos.[19] Los humanistas que consideraban la filosofía moral parte de su dominio y continuaban impartiendo la cátedra de ética, seguían recurriendo a la *Ética a Nicómaco* y a la *Política* como textos princi-

[18] P. O. Kristeller, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Roma, 1956, pp. 337-353.

[19] Francesco Patrizi, *Discussiones Peripateticae*, Basilea, 1581.

pales, con lo cual dieron a la doctrina de Aristóteles una parte importante en sus puntos de vista eclécticos acerca de cuestiones morales, educativas y políticas.

La *Retórica* de Aristóteles, en la Edad Media preferida por los retóricos profesionales y considerada por los filósofos escolásticos un apéndice de la *Ética* y de la *Política*, se volvió en el siglo XVI un texto importante para los retóricos humanistas.[20] La *Poética*, no del todo desconocida en la Edad Media latina,[21] como lo suponían hasta hace poco los especialistas, pero hasta cierto punto olvidada, adquirió, gracias a los humanistas, amplia difusión y, en el siglo XVI, se volvió el texto oficial, dando lugar a enorme volumen de argumentaciones críticas y de literatura.[22] Es curioso observar que la autoridad de la *Poética* de Aristóteles llegó a su punto culminante en ese siglo XVII que presenció la caída de su *Física*. Finalmente, si vamos de los eruditos humanistas a los filósofos y científicos profesionales, se diría que la obra de Aristóteles más avanzada en cuanto a la lógica se refiere, la *Analítica posterior*, recibió mayor atención en el siglo XVI que antes; al mismo tiempo, un estudio creciente de los escritos de Aristóteles sobre biología acompaña el avance que en botánica, zoología e historia natural ocurre en ese tiempo.[23]

En lo que toca a las obras de Aristóteles, que eran y siguieron siendo centro de la enseñanza en la lógica y en la filosofía natural, los cambios más importantes ocurrieron en razón de que, entre fines del siglo XV y terminación del XVI, la obra de los antiguos comentadores griegos fue vertida en su totalidad al latín, empleándosela cada vez más para equilibrar las interpretaciones de los comentadores árabes y latinos medievales. En la Edad Media se había conocido la obra de aquellos primeros en selecciones muy limitadas o gracias a citas hechas por Averroes. La traducción completa de Temistio, realizada por Ermolao Barbaro, y la versión hecha por Girolamo Donato de *De Anima*, de Alejandro, estaban entre las más importantes de las muchas llevadas a cabo. Cuando los historiadores modernos hablan del alejandrismo como una corriente del aristotelismo renacentista opuesta al averroísmo, en parte los justifica el que los comentadores griegos —es decir,

[20] *Véanse* los capítulos XIII y XIV.

[21] Aristóteles, *De arte poetica*, trad. por Guillelmo de Moerbeke y ed. por Erse Valgimigli, Ezio Franceschini y Lorenzo Minio-Paluello, *Aristoteles Latinus*, vol. 33, Brujas y París, 1953.

[22] Joel Elias Spingarn, *A History of Literary Criticism in the Renaissance*, 2a. ed., Nueva York, 1908. Giuseppe Toffanin, *La fine dell'umanesimo*, Turín, 1920. Bernard Weinberg, *A History of Literary Criticism in the Italian Renaissance*, 2 vols., Chicago, 1961.

[23] Por ejemplo, en la obra de Ulisse Aldrovandi.

el propio Alejandro y, además, Temistio, Simplicio y muchos otros— eran aprovechados cada vez más para explicar a Aristóteles. En un sentido más especializado, la idea específica de Alejandro de que el alma humana es mortal recibió más atención de los filósofos aristotélicos. De esta manera, el cambio y el aumento de las fuentes aristotélicas llevó, en muchos casos, a un cambio doctrinal en la interpretación del filósofo o en la posición filosófica defendida en nombre de la razón, de la naturaleza y Aristóteles. Esos cambios doctrinales se vieron realzados adicionalmente por las repercusiones de ideas clásicas y contemporáneas de origen no aristotélico. De esta manera, Pomponazzi, a quien con toda justeza se considera un notable representante de la escuela aristotélica, hace hincapié en doctrinas no aristotélicas como son la posición central del hombre en el universo y la importancia, para la felicidad humana, del intelecto práctico sobre el especulativo, ambas de origen humanístico; defiende la doctrina de destino estoica contra los ataques de Alejandro de Afrodisia, y sigue a Platón y a los estoicos en subrayar que la virtud moral es recompensa de sí misma y el vicio su propio castigo.[24] Suelen presentarse amalgamas de diversas doctrinas en cualquier tradición filosófica genuina más dedicada a la búsqueda de la verdad que a la ortodoxia, y se vuelven dañinas únicamente cuando se las usa para distorsionar los hechos históricos o apoyar las afirmaciones dogmáticas de una tradición en lo particular.

La naturaleza gradual del cambio que afectó al aristotelismo renacentista, y que he tratado de describir, queda clara cuando comparamos las obras de dos filósofos aristotélicos sobresalientes, uno de principios y otro de finales del siglo XVI. Jacopo Zabarella, que representa la fase posterior, había logrado un dominio total del Aristóteles griego y de sus comentadores antiguos; por lo mismo, los eruditos modernos lo han alabado no sólo como buen filósofo, sino por ser uno de los comentadores de Aristóteles mejores y más lúcidos de todos los tiempos. Pietro Pomponazzi, quien murió en 1525, no sabía griego y estaba profundamente empapado en las tradiciones del aristotelismo

[24] Léontine Zanta, *La renaissance du stoïcisme au XVIe siècle*, París, 1914. P. O. Kristeller, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, pp. 279-286; *id.*, "A New Manuscript Source for Pomponazzi's Theory of the Soul...", *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 2, fascículo 2, 16 de la serie, 1951, pp. 144-157; *id.*, "Two Unpublished Questions on the Soul by Pietro Pomponazzi', *Medievalia et Humanistica*, 1955, núm. 9. pp. 76-101 y 1956, núm. 10, p. 151. John Herman Randall, Jr., "Pietro Pomponazzi: Introduction", en *The Renaissance Philosophie of Man*, ed. Ernst Cassirer, P. O. Kristeller y J. H. Randall, Jr., Chicago, 1948, pp. 257-279.

medieval, pero ello no le impidió aprovechar el nuevo material original aportado por sus contemporáneos humanistas, y derivar de Alejandro la idea de que la inmortalidad del alma humana es indemostrable con base en principios aristotélicos o racionales. De esta manera, la erudición clásica de los humanistas, aplicada a Aristóteles y a sus comentadores griegos, ejerció un efecto indirecto pero poderoso en la continua tradición del pensamiento aristotélico filosófico durante el siglo XVI y posteriormente.

Nuestro cuadro de la actitud renacentista hacia Aristóteles estaría incompleto si no examináramos las sólidas corrientes de antiaristotelismo que, si bien a menudo exageradas o incomprendidas, ocupan un lugar importante en el pensamiento renacentista. A decir verdad, la rebelión contra la autoridad de Aristóteles o, por lo menos, contra sus intérpretes medievales es un rasgo recurrente en los escritos de muchos pensadores renacentistas, desde Petrarca hasta Bruno y Galileo. Cuando en cada caso representativo de esta polémica examinamos las razones, el contenido y los resultados en lugar de aceptar los cargos y las defensas en su valor superficial, llegamos a la conclusión de que al antiaristotelismo del Renacimiento preparó el terreno para ciertos desarrollos posteriores, de ello no hay duda, pero que en su tiempo no estuvo unificado ni fue efectivo. Cuando leemos los ataques de Petrarca contra Aristóteles y sus seguidores medievales, tendemos a olvidar que el aristotelismo atacado por Petrarca no llevaba cien años de haber sido establecido en las universidades y, en Italia, contaba con menos tiempo. Por tanto, una generación más joven suele creer que se está derribando una tradición de muchos siglos, cuando en realidad la habían establecido sus padres o sus abuelos.

Varios documentos del siglo XV, que van de Leonardo Bruni a Ermolao Barbaro, nos permiten conocer los ataques humanistas contra el escolasticismo, de los cuales Aristóteles se veía con frecuencia liberado.[25] Esa polémica resultó ineficaz en el sentido de que los humanistas criticaban el mal estilo de sus oponentes, su ignorancia de las fuentes clásicas y su preocupación por cuestiones supuestamente nimias, pero ninguna contribución positiva hizo a las disciplinas filosóficas y científicas que a los escolásticos interesaban. Si tenemos en cuenta las divisiones culturales y profesionales de ese periodo, así como el

[25] Respecto a Bruni, *véase* Eugenio Garin, *Prosatori latini del Quattrocento*, Milán, 1952, p. 41 y ss. Para Ermolao, *véase* Quirino Breen, "Giovanni Pico della Mirandola on the Conflict of Philosophy and Rethoric...", *Journal of the History of Ideas*, 1952, núm. 13, pp. 384-426, reimpreso en su libro *Christianity and Humanism*, Grand Rapids, Mich., 1968, pp. 1-68.

estado floreciente de la filosofía aristotélica en la Italia del Renacimiento, nos inclinaremos a ver esta polémica en su perspectiva adecuada, es decir, como una expresión muy comprensible de la rivalidad entre departamentos, así como una fase en la batalla interminable de las artes, de la cual podemos citar muchos otros ejemplos pertenecientes a los tiempos antiguos, medievales y modernos.[26] Sólo en contadas ocasiones los humanistas renacentistas consiguieron atacar a sus oponentes escolásticos en su propio terreno. Hubo una tendencia persistente, que comenzó con Valla y culminó con Ramus y Nizolio, a reformar la lógica aristotélica con ayuda de la retórica, y durante la última parte del siglo XVI y buena parte del XVII el ramismo fue un rival serio de la lógica aristotélica en las escuelas de Alemania, Gran Bretaña y Norteamérica.[27] Por otra parte, en su *De tradendis disciplinis* el humanista español Vives quiso cumplir el ambicioso intento de substituir el conocimiento medieval por una enciclopedia clásica y humanista de la sabiduría, y ejerció en toda la educación occidental una influencia profunda y vasta.

El platonismo renacentista, que muchos historiadores se han inclinado a oponer al aristotelismo medieval, no fue tan persistentemente antiaristotélico como supondríamos. Sus representantes más influyentes fueron impresionados por la síntesis neoplatónica de Platón y Aristóteles, o estuvieron afectados directamente por el aristotelismo medieval. Así, Marsilio Ficino seguía a Platón y Aristóteles, pero concediendo el lugar más elevado al primero, consideración que se ve reflejada en la Escuela de Atenas, de Rafael; Pico della Mirandola defendió expresamente el aristotelismo medieval de los ataques humanistas de Ermolao Barbaro.[28]

En el siglo XVI el aristotelismo comenzó a sufrir ataques en su propio territorio; es decir, en la filosofía natural. Una serie de pensadores brillantes, en cierta medida afectados por el aristotelismo o por otras tradiciones, pero originales en su intención fundamental —gente

[26] *The Battle of the Seven Arts... by Henri d'Andeli*, ed. L. J. Paetow, Berkeley, 1914. Lynn Thorndike, *Science and Thought in the Fifteenth Century*, Nueva York, 1929, pp. 24-58. Eugenio Garin, *La disputa delle arti nel Quattrocento*, Florencia, 1947.

[27] Perry Miller, *The New England Mind*, Nueva York, 1939. Walter J. Ong. *Ramus, Method, and the Decay of Dialogue*, Cambridge, Mass., 1958; *id.*, *Ramus and Talon Inventory*, Cambridge, Mass., 1958.

[28] P. O. Kristeller, "Florentine Platonism and Its Relations with Humanism and Scholasticism", *Church History*, 1939, núm. 8, pp. 201-211; *id.*, "The Scholastic Background of Marsilio Ficino", *Studies in Renaissance Thought and Letters*, pp. 35-97. Eugenio Garin, *Giovanni Pico della Mirandola*, Florencia, 1937. Avery Dulles, *Princeps Concordiae*, Cambridge, Mass., 1941; Breen, "Giovanni Pico della Mirandola..."

como Paracelso, Telesio, Patrizi, Bruno y otros—, comenzaron a proponer sistemas cosmológicos y de filosofía natural rivales del aristotélico, que dejaron huella en los contemporáneos de esos pensadores y han sido de interés perdurable para los historiadores del pensamiento renacentista.[29] No lograron acabar con la tradición aristotélica en la filosofía natural, mas no debido a que se vieran perseguidos o porque sus oponentes prefirieran los intereses creados y los hábitos mentales a la verdad, sino porque esas doctrinas impresionantes carecían de la base firme que da un método aceptable. La filosofía natural aristotélica, rica en materiales y sólida en sus conceptos, era imposible de erradicar de los planes de estudio universitarios mientras no hubiera un volumen comparable de doctrina impartible que poner en su lugar. Ni los humanistas ni los platónicos ni los filósofos naturales de fines del Renacimiento, que mellaron pero no rompieron la tradición aristotélica, pudieron aportar dicha doctrina. El ataque decisivo contra la filosofía natural de los aristotélicos vino de Galileo y de otros físicos del siglo XVII.

Este importante suceso en la historia del pensamiento moderno ha sido representado a menudo, de un modo bastante torpe, como una victoria de la "ciencia" y del "método científico" sobre la superstición o sobre una tradición equivocada. No existe tal ciencia o método científico, sino un cuerpo complejo de variadas ciencias y de otras formas de conocimiento, cuya unidad sigue siendo un programa ideal; hay, además, varios métodos para obtener conocimientos valiosos y juzgar su validez. En el periodo que precedió a Galileo, al cual nos estamos dedicando aquí, las ciencias existentes se diferenciaban por sus tradiciones y por sus relaciones mutuas. Las matemáticas y la astronomía estaban en gran medida separadas de la filosofía y de la tradición aristotélicas, y en el siglo XVI consiguieron avances notables sin afectar seriamente esa tradición.[30] La medicina era otra ciencia apartada de la filosofía, aunque más íntimamente unida a ésta porque se consideraba que ambas eran parte del mismo estudio y de la misma carrera, y porque autoridades médicas como Galeno y Avicena eran aristotélicas. No obstante, hubo un progreso notable en disciplinas médicas tales como la anatomía y la cirugía, que se basaban en la observación y estaban relativamente apartadas de las teorías filosóficas y médicas de aquellos tiempos.

Por otra parte, la filosofía natural, según se la entendía y enseñaba a partir de las obras de Aristóteles, comprendía ciencias tales como

[29] Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem*, vol. 1, Berlín, 1922.
[30] Edward W. Strong, *Procedures and Metaphysics*, Berkeley, 1936.

la física y la biología. Incluso ocurrió que el desarrollo de esas dos ciencias tomó un camino diferente respecto al aristotelismo. En la biología se avanzó mucho durante el siglo XVI, e incluso posteriormente, dentro del marco trazado por la tradición aristotélica. Por otra parte, en la física fue necesario derribar la concepción misma de física aristotélica para hacer lugar a la moderna. La física aristotélica de la tardía Edad Media y del Renacimiento no fue tan absurda o anticuada como suponen eruditos del pasado; tampoco estuvo Galileo liberado de su influencia en el grado que él mismo o alguno de sus admiradores modernos cree.[31] Para los aristotélicos la física era cuestión de cualidades, no de cantidades, y sus objetos en la tierra diferían esencialmente de las estrellas en el cielo. En consecuencia, la física aristotélica se encontraba muy unida a la lógica formal y, a la vez, separada de las matemáticas e incluso, en cierta medida, de la astronomía.

Galileo, ese matemático y astrónomo profesional que afirmaba ser un filósofo natural, postuló una física nueva, basada en los experimentos y en los cálculos, una física de las cantidades que, como fundamento, no tenía la lógica formal, sino las matemáticas, y que terminaría por relacionarse íntimamente con la astronomía.[32] Cuando los métodos de esta física nueva quedaron establecidos firmemente y comenzaron a aportar cada vez más resultados específicos, fue su destino el minar el prestigio de la física aristotélica tradicional y, con el tiempo, arrebatarle su lugar en los planes de estudio. Esto ocurrió a lo largo del siglo XVII y a principios del XVIII, mas no podría haber sucedido en el XVI. Nuestro entusiasmo apresurado por los logros conseguidos en un periodo posterior no deben incitarnos a retrotraerlos a una época anterior o a culpar a ésta de no haberlos anticipado. Desde luego, hay pensadores capaces de comprensiones súbitas sorprendentes, pero cuando se trata de un grupo numeroso de personas, tiende a cambiar con lentitud sus modos de pensar, a menos que lo sacuda súbitamente una moda, una experiencia violenta o un apremio político.

Por tanto, podemos sacar en conclusión que la autoridad de Aristóteles se vio puesta en duda durante el Renacimiento de distintas maneras y por razones diferentes, pero que se mantuvo muy fuerte, especialmente en el campo de la filosofía natural. Se debió esto menos a la inercia profesional que a la riqueza y solidez de los temas abarcados por las obras aristotélicas, a las cuales, por algún tiempo, sus críticos no pudieron oponer nada comparable. Los conceptos y los métodos que terminarían por abatir la física aristotélica comenzaba a ser motivo

[31] Moody, "Galileo and Avempace".
[32] Alexandre Koyré, *Études Galiléennes*, 3 vols., París, 1939.

de examen y preparación durante el siglo XVI, pero no dieron frutos perdurables y visibles antes del XVII. La revolución antiaristotélica, que señala el comienzo de la época moderna en las ciencias físicas y en la filosofía, clava algunas de sus raíces y tiene algunos de sus precursores en el Renacimiento, pero no se vigoriza sino posteriormente. En muchos sentidos, el Renacimiento sigue siendo una época aristotélica, que en parte mantuvo las tendencias del aristotelismo medieval y en parte les dio una dirección nueva debido a la influencia del humanismo clásico y a otras ideas.

III. EL PLATONISMO RENACENTISTA

LA INFLUENCIA de Platón en el pensamiento occidental ha sido tan vasta y tan profunda y, a pesar de la opinión en contra de voces ocasionales, tan continua, que un gran pensador contemporáneo afirmó que es posible caracterizar la historia de la filosofía occidental como una sucesión de notas al pie de página puesta a Platón.[1] Sin embargo, si examinamos las ideas realmente expresadas por aquellos pensadores confesadamente deudores del filósofo ateniense, o que han recibido o se han dado el nombre de platónicos, no sólo encontraremos —como es de suponer— una serie de interpretaciones y reinterpretaciones diferentes de las enseñanzas y los escritos de Platón, sino que a la vez nos enfrentaremos a un hecho que causa perplejidad: los distintos platónicos han elegido, subrayado y desarrollado en las obras de Platón doctrinas o pasajes diferentes. Difícilmente encontraremos una idea de las que asociamos con Platón presente en todos los platónicos: ni la existencia trascendente de las formas universales, ni el conocimiento directo de esas entidades inteligibles, ni el amor espiritual, ni la inmortalidad del alma y, mucho menos, su bosquejo del estado perfecto. Por lo mismo, posible es que dos pensadores convencional, y quizás legítimamente, clasificados como platónicos tengan filosofías muy diferentes o, incluso, que no tengan en común ninguna doctrina específica. Platonismo no es un término mediador que se preste bien para la aritmética o la silogística de las fuentes y las influencias, a menos de exponerse en todos sus detalles los textos y las ideas específicos que participan en cada caso.

Además, desde la antigüedad clásica, los filósofos platónicos han intentado menos repetir o replantear las doctrinas de Platón en su forma original, que combinarlas con ideas de origen diverso; esas acreciones, como los tributarios de un río cada vez más ancho, se vuelven parte integral de la tradición en marcha. Tan necesarias son para una comprensión adecuada de la historia del platonismo, como engañosas resultarían si se las usara sin juicio alguno para interpretar a Platón. Ha sido en los últimos 150 años cuando la actividad intelectual moderna ha procurado podar el pensamiento genuino de Platón de todo el ramaje de la tradición platónica. Esos esfuerzos han redituado, en parte, resultados muy sólidos; mas comenzamos a pensar que se tendió a exagerar

[1] Alfred N. Whitehead, *Process and Reality*, Nueva York, 1941, p. 63.

las diferencias entre Platón y el platonismo posterior, y a pasar por alto ciertos rasgos genuinos del pensamiento de Platón que tal vez sean ajenos a la ciencia y la filosofía modernas, pero que sirvieron como punto de partida a sus intérpretes del pasado.[2] A modo de ejemplo, digamos que cuando un arqueólogo está quitando la costra puesta sobre una estatua griega por los siglos transcurridos, debe cuidar de no dañar la superficie incomparablemente sutil de la pieza.

Se debe, en parte, esta naturaleza compleja e incluso huidiza de la tradición platónica al carácter del pensamiento y de los escritos de Platón. Entre los filósofos griegos de mayor altura hasta Plotino, Platón tuvo la fortuna singular de que, hasta donde nos es dado afirmarlo, sus obras nos llegaran completas. Se trata de composiciones literarias escritas y publicadas en diferentes momentos de una vida larga y llena de acontecimientos. Tienen forma de diálogo y en ocasiones parecen terminar sin que se llegue a una conclusión; en ellas, distintas personas proponen y examinan distintos puntos de vista. Como Platón rara vez habla en su nombre, parece difícil identificar sus opiniones personales definitivas, o poder separarlas de las expresadas por Sócrates, Parménides y otros personajes. Además, algunos de los pasajes más coherentes están presentados en la forma ambigua de mitos, símiles o digresiones. Finalmente, los diálogos, si bien en alguna medida relacionados por su temática, no sugieren ningún orden o secuencia que pudiera llevarnos a un sistema filosófico. La erudición moderna ha tratado de resolver esas dificultades mediante el método histórico, estableciendo la secuencia cronológica de los diálogos auténticos y complementando el contenido de éstos con ayuda de la información dada por Aristóteles y otros acerca de las enseñanzas orales de Platón. Este enfoque histórico era ajeno a los especialistas en Platón de la antigüedad clásica, quienes se limitaban a reunir en una edición única las obras atribuidas a Platón, dándole así la apariencia de un orden sistemático que hoy nos parece artificial. De esta manera, varios escritos apócrifos entraron al conjunto de obras de Platón e influyeron en la tradición subsecuente, pese a que ya en la Antigüedad se había cuestionado la autenticidad de ciertos escritos platónicos.

La influencia de Platón en el pensamiento griego posterior no sólo dependió de sus diálogos, que en términos generales estaban a la disposición del público lector, sino también de la escuela que fundó y que, como institución, perdurara por siglos, hasta el año 529 d.C. Como Platón no dejó a su escuela ninguna obra sistemática, y como, al parecer, ni su misma enseñanza oral era de carácter dogmático, la tradición filosófica de su academia estaba sujeta a mayores cambios y fluctuaciones que la de otras escuelas filosóficas de la Antigüedad. Los sucesores inmediatos de Platón en la Academia modificaron su doctrina, tal como la conocemos, ligeramente menos que otro alumno, Aristóteles,[3] y en el transcurso del siglo III a.C., dicha Academia adoptó un escepticismo más o menos radical, al que se atuvo por más de doscientos años. Mientras tanto, los diálogos de Platón fueron leídos y admirados fuera de su escuela y afectaron enormemente el pensamiento de filósofos estoicos tales como Panecio y Posidonio.

[2] Philip Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*, La Haya, 1953.

Hacia principios de nuestra era una variedad de platonismo popular y un tanto ecléctico había tomado prestado varios elementos de Aristóteles, y en especial del estoicismo, había eliminado el escepticismo de la Academia ateniense, había establecido una especie de escuela en Alejandría —y tal vez en otros centros— y había comenzado a penetrar en el pensamiento de un círculo de escritores filósofos y populares cada vez más amplio.[4] Este movimiento, hoy en día llamado generalmente platonismo medio, hizo cuando menos una aportación importante a la historia del platonismo, pues formuló la doctrina —desde entonces atribuida a Platón, pero que apenas aparece en sus diálogos— de que las ideas trascendentes o las formas inteligibles son conceptos de una inteligencia divina. El platonismo medio tenía muchos elementos en común con el neopitagorismo, que floreció durante los primeros siglos de nuestra era, y falsificó muchas obras platonizantes, a las que puso el nombre de Pitágoras y de sus primeros discípulos; también se relacionó con el hermetismo, un círculo de teólogos paganos que floreció en Alejandría y compuso un conjunto de escritos que atribuían a Hermes Trismegisto, una divinidad egipcia.[5] Cuando Filo el Judío —y tras él Clemente y Orígenes, padres de la Iglesia alejandrina— llevó a cabo los primeros intentos de combinar las enseñanzas de la religión bíblica con la filosofía griega, fue el platonismo entonces popular el que aportó los elementos doctrinales más numerosos e importantes. De esta manera, el terreno estaba bien preparado, tanto entre los paganos como entre los cristianos, para el resurgimiento del platonismo filosófico que Amonio Sacas y su gran discípulo Plotino llevaron a cabo en Alejandría, en el siglo III d.C.

Esta escuela, que a sí misma se llamó platónica y a la cual los historiadores modernos llaman neoplatónica, para subrayar sus diferencias

[3] Harold Cherniss, *The Riddle of the Early Academy*, Berkeley, 1945.

[4] Willy Theiler, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, Berlín, 1930.

[5] A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 vols., París, 1944-1954.

con Platón, adoptó los diálogos de éste como principal autoridad filosófica, pero a la vez intentó adaptar las dispersas doctrinas de Platón en un sistema coherente, incorporándole a la vez ideas derivadas de los estoicos, y, en especial, de Aristóteles. Como síntesis totalizadora del pensamiento griego, el neoplatonismo dominó la fase postrera de la filosofía antigua y legó su herencia a las épocas siguientes. Bajo la superficie de esta tradición común tenemos en la doctrina muchas diferencias importantes, que no han sido exploradas a fondo. A los elementos genuinos derivados de Platón, Plotino trajo una insistencia más explícita en la existencia de un universo jerarquizado, que a través de varios niveles desciende desde el Dios trascendente o Único hasta el mundo corpóreo; subrayó también una experiencia interna y espiritual que permitía al yo ascender por el mundo intangible y llegar al Supremo; por otra parte, se concibe el mundo físico, probablemente debido a la influencia de Posidonio, como una red de afinidades ocultas originadas en un alma general y en otras almas cósmicas. Con Proclo, uno de los últimos dirigentes de la escuela ateniense, el neoplatonismo llega a su perfección más sistemática e incluso esquemática. En sus obras *Elementos de teología* y *Teología platónica* define con nitidez todas las cosas y sus relaciones mutuas y las sitúa en su lugar adecuado y en el orden que les toca; por otra parte, utiliza los conceptos de la lógica y la metafísica de Aristóteles, si bien desnudos de sus referencias específicas y concretas, como elementos de una ontología sumamente abstracta y totalizadora.[6] En tanto que comentador, Proclo aplicó este sistema pulcro y escolástico a algunos de los diálogos de Platón, tal como otros miembros de su escuela lo aplicaron a Aristóteles. Por ser la filosofía rectora de aquel periodo, el neoplatonismo aportó prácticamente todos los padres y teólogos de la Iglesia griega con sus términos y conceptos filosóficos; y sobre todo, ese oscuro padre de la mayoría del misticismo cristiano que se oculta bajo el nombre de Dionisio el Areopagita, cuyos escritos deben su tremenda autoridad al nombre de su supuesto autor, discípulo directo de San Pablo Apóstol.

En la Edad Media la tradición platónica, motivo de muchos estudios recientes, siguió tres líneas de desarrollo.[7] El oriente bizantino dispuso siempre de las obras originales de Platón y los neoplatónicos, y es seguro que el estudio del primero se combinara a menudo con el de

[6] Proclo, *The Elements of Theology*, ed. y trad. por E. R. Dodds, Oxford, 1933.

[7] Raymond Klibansky, *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages*, Londres, 1939, 1950. Este librito es la fuente más importante, si bien no la única, del presente libro hasta el siglo XV. *Véase* también Paul Shorey, *Platonism Ancient and Modern*, Berkeley, 1938.

los poetas griegos antiguos y con el de Aristóteles.[8] El que Platón prevaleciera sobre Aristóteles en la síntesis hecha de los dos tiene su razón en el precedente neoplatónico; por otra parte, los autores patrísticos griegos aceptaron sin reservas la tendencia a armonizar a Platón en mayor medida que a Aristóteles con la teología cristiana. En el siglo XI, Miguel Psellos reavivó el interés en la filosofía platónica y asentó un precedente de mucha influencia al combinarle los *Oráculos Caldeos*, atribuidos a Zoroastro, y el *Corpus Hermeticus*. En los siglos XIV y XV, Gemisthos Plethon intentó reavivar nuevamente la filosofía de Platón con base en Proclo y en Psellos. Incluso quiso llevar a cabo una reforma filosófica del decadente Imperio griego y propuso, siguiendo el modelo de Proclo, una explicación alegórica de las divinidades griegas; esto hizo que se lo acusara de querer reimplantar el paganismo antiguo.[9] Desde luego, estaba convencido de que Platón y sus seguidores antiguos representaban una teología pagana muy vieja, de lo que eran testimonio los escritos atribuidos a Hermes Trismegisto, a Zoroastro, a Orfeo y a Pitágoras, mismos que por su edad y su contenido igualan la revelación contenida en las Escrituras hebreas y cristianas. Gracias a sus enseñanzas y sus escritos, gracias a sus discípulos y gracias a la reacción violenta de sus oponentes teológicos y aristotélicos, Plethon hizo mucho por despertar la erudición y la filosofía platónicas en las últimas décadas del imperio bizantino; por otro lado, debido a la estancia de Plethon en Italia y a las actividades del cardenal Besarión, su discípulo, y de otros eruditos griegos dedicados a Plethon o a él opuestos, esta línea de desarrollo tuvo repercusiones importantes en el Occidente hasta finales del siglo XV e incluso después.[10]

Entre los árabes Platón tuvo una posición inferior a la de Aristóteles y, en consecuencia, menos importante que en la Antigüedad o que en la Edad Media bizantina.[11] Mientras que la obra de Aristóteles fue traducida al árabe casi en su totalidad, de Platón se disponía de unos cuantos libros —la *República*, las *Leyes* y el *Timeo*—, completados por un cierto número de otros escritos platónicos. Por otra parte, los árabes

[8] *Véase* la nota 12 del capítulo I, y la 3 del capítulo II.

[9] Milton V. Anastos, "Pletho's Calendar and Liturgy", *Dumbarton Oaks Papers*, 1948, núm. 4, pp. 183-305. François Masai, *Pléthon et le Platonism de Mistra*, París, 1956. Es obvio que respecto al concepto de teología pagana, Plethon (al igual que Ficino) estaba en deuda con Proclo. *Véase* H D. Saffrey, "Notes platoniciennes de Marsile Ficin dans un manuscrit de Proclus", *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 1959, núm. 21, pp. 161-184.

[10] Ludwig Mohler, *Kardinal Bessarion*, 3 vols., Paderborn, 1923-1942, John Monfasani, *Georges of Trebisond*, Leyden, 1976.

[11] *Véase* la nota 4 del capítulo II. Franz Rosenthal, "On the Knowledge of Plato's Philosophy in the Islamic World", *Islamic Culture*, 1940, núm. 14, pp. 387-422.

derivaron muchos conceptos platónicos de los comentadores aristotélicos y poseían, por bajo, dos apócrifos atribuidos a Aristóteles: el *Liber de causis* y *Theologia Aristotelis*, cuyo contenido doctrinal se basaba por completo en Proclo y en Plotino. Algunos filósofos árabes, como Alfarabi, escribieron paráfrasis de las *Leyes*, e incluso un comentador de Aristóteles tan fiel como lo fue Averroes compuso una paráfrasis de la *República*, de Platón. Debido a la influencia de la tradición árabe, el pensamiento judío medieval incluía una vigorosa corriente de neoplatonismo. Avicebrón (ben Gabirol), cuya *Fuente de la vida* ejerció poderosa influencia en su versión latina, pertenece también a esta tradición; además, esa forma peculiar de misticismo judío medieval, conocido como cábala, contiene varias ideas derivadas del neoplatonismo y de otras filosofías antiguas posteriores.[12] A más de lo anterior, entre los árabes y entre sus discípulos judíos las ciencias ocultas de la astrología, la alquimia y la magia eran cultivadas en íntima unión con las disciplinas filosóficas y científicas genuinas. Esas seudociencias también tomaban sus tradiciones de las fases últimas de la antigüedad griega, y fueron o quedaron asociadas con las filosofías platónica y hermética, con las cuales compartieron nociones tales como el alma general y la creencia en los numerosos poderes ocultos o afinidades y antipatías específicas de todas las cosas naturales.

La antigüedad romana, aunque pobre en logros filosóficos específicos, como ya hemos visto, aportó una contribución mayor a la tradición platónica que a la aristotélica. Cicerón, cuando fue estudiante en la Academia ateniense, reflejó en sus escritos filosóficos, aparte del escepticismo que había dominado a esa escuela por siglos, las primeras fases de ese platonismo ecléctico o medio que comenzaba a reemplazar a dicho escepticismo. Otras ideas del platonismo medio aparecen en Apuleyo, ocasionalmente en Séneca y asimismo en el comentario hecho por Calcidio al *Timeo*; el neoplatonismo, por su parte, fue fundamento de las obras de Macrobio y de la influyente *Consolación de la filosofía*, de Boecio. Respecto a las obras del propio Platón, los lectores latinos disponían, gracias a Cicerón y a Calcidio, de versiones parciales del *Timeo*; la versión de Plotino atribuida a Victorino no fue, probablemente, extensa y, desde luego, sobrevivió por corto tiempo. San Agustín, quien reconocía su deuda con Platón y Plotino de un modo más franco que una mayoría de sus admiradores teológicos modernos, es el representante más importante del platonismo en la literatura

[12] Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Jerusalén, 1941.

latina antigua.[13] Tanto en los primeros escritos filosóficos como en los últimos escritos teológicos de San Agustín se afirman persistentemente doctrinas platónicas típicas, como la presencia eterna de las formas universales en la mente de Dios, la captación inmediata de esas ideas por la razón humana y la naturaleza incorpórea y la inmortalidad del alma humana; y no son menos platónicas porque se las combine con variados conceptos bíblicos o específicamente agustinianos, o porque San Agustín haya rechazado otras doctrinas platónicas o neoplatónicas que parecían incompatibles con el dogma cristiano. La repetida afirmación hecha por San Agustín de que el platonismo se encuentra más cercano a la doctrina cristiana que cualquier otra filosofía pagana ayudó mucho a justificar intentos posteriores de combinar o reconciliar ambos.

En la temprana Edad Media, cuando la Europa occidental no cultivaba mucho los estudios filosóficos, el texto de mayor importancia traducido del griego fue el conjunto de escritos atribuidos a Dionisio el Areopagita, también identificado con el santo patrón de San Denis, cerca de París.[14] El único autor de importancia filosófica, Juan Escoto Erígena, estaba muy empapado de conceptos neoplatónicos, a los que tuvo acceso en sus fuentes griegas originales. Cuando, debido al surgimiento del escolasticismo en la segunda mitad del siglo XI, los estudios filosóficos comenzaron a florecer, el agustinismo, que incluía muchos elementos platónicos, se convirtió en la corriente dominante, cosa muy natural, ya que las obras de Agustín representaban el conjunto más sólido de ideas filosóficas y teológicas existentes en latín. Lo completaba la *Consolación* de Boecio, sus obras de lógica y sus traducciones de Aristóteles y Porfirio, así como la traducción parcial y el comentario hechos por Calcidio del *Timeo* de Platón. Así, antes de que se dispusiera de las traducciones del árabe y del griego, el estudio filosófico contaba con un cierto número de materiales originales, materiales en su mayoría de carácter platónico y que, por lo menos, incluían una obra de Platón: el *Timeo*. Por lo mismo, es significativo que en uno de los centros más importantes del primer escolasticismo, sito en la escuela de la catedral de Chartres, se utilizara el *Timeo* como libro de texto para la filosofía natural, como parecen indicarlo varias glosas y comentarios provenientes de esa escuela.[15] En el mismo siglo parece ha-

[13] *De Civitate Dei*, VIII, pp. 5-9 y ss., IX, p. 1; X, p. 1. *Véase* también Pierre Courcelle, *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*, París, 1950.

[14] Gabriel Théry, *Études Dionysiennes*, 2 vols., París, 1932-1937.

[15] Toni Schmid, "Ein Timaioskommentar in Sigtuna", *Classica et Mediaevalia*, 1948, núm. 10, pp. 220-266.

berse compuesto una extraña, y por mucho tiempo hecha de lado, obra platónica: el llamado *Altividio*.[16]

En el momento en que las nuevas traducciones trajeron un vasto aumento de la literatura filosófica y científica, Aristóteles y sus comentadores conquistaron el terreno, como ya hemos visto, y de aquí que durante el siglo XIII el aristotelismo fuera la corriente dominante en el pensamiento occidental. Pero, al mismo tiempo, el platonismo también ganó con esas traducciones. Las versiones hechas del griego incluían dos diálogos de Platón —el *Fedón* y el *Menón*—, la obra de Nemesio de Emesa y varios tratados de Proclo, como los *Elementos de teología* y el comentario al *Parménides*, que contiene parte del texto de Platón.[17] Por otra parte, entre las versiones venidas del árabe tenemos, aparte de los comentadores aristotélicos, donde hay mucho material neoplatónico, el *Liber de Causis*, el *Fons vitae* de Avicebrón y un vasto conjunto de literatura sobre astrología y alquimia, que transmitía, o pretendía transmitir, muchas ideas de origen platónico o hermético. No nos sorprende, pues, hallar ideas agustinianas o neoplatónicas incluso en el pensamiento de muchos filósofos aristotélicos del siglo XIII y principios del XIV. Por otra parte, la tradición agustiniana continuó, como corriente secundaria, durante ese periodo; así, el misticismo especulativo del maestro Eckhart y de su escuela debe mucha de su inspiración al Areopagita, a Proclo y a otras fuentes neoplatónicas.

Durante el Renacimiento, esas corrientes medievales sobrevivieron en muchos lugares. En los Países Bajos el misticismo especulativo alemán se vio sustituido por el mucho más práctico *Devotio Moderna*, que ejerció una amplia influencia en el norte de Europa.[18] En la teología y en la metafísica la línea agustiniana continuó sin interrupciones; la creciente literatura religiosa escrita para los legos incluía sólidos elementos agustinianos, e incluso algunas obras platonizantes, escritas en Chartres

[16] Eugenio Garin, "Una fonte ermetica poco nota", *La Rinascita*, 1940, núm. 13, pp. 202-266.

[17] *Corpus Platonicum Medii Aevi, Plato Latinus*, ed. por Raymond Klibansky, 4 vols., Londres, 1940-1962, vol. 1: *Meno interprete Henrico Aristippo*, ed. por Victor Kordeuter y Carlotta Labowsky, 1940; vol. 2: *Phaedo interprete Henrico Aristippo*, ed. por Lorenzo Minio-Paluello, 1950; vol. 3: *Parmenides... nec non Procli Commentarium in Parmenidem, pars ultima adhuc inedita interprete Guillelmo de Moerbeka*, ed. por Raymond Klibansky y Carlotta Lobowsky, 1953, y vol. 4: *Timaeus, a Calcidio translatus commentarioque instructus*, ed. por J. H. Waszink, 1962. *Véase* también Proclo, *Elementatio Theologica*, ed. por C. Vansteenkiste, *Tijdschrift voor Philosophie*, 1951, núm. 13, pp. 263-302, 491-531. Proclo, *Elementatio physica*, ed. por Helmut Boese, Berlín, 1958. Proclo, *Tria opuscula*, ed. por Helmut Boese, Berlín, 1960.

[18] Albert Hyma *The Christian Renaissance*, Grand Rapids, Mich. 1924.

durante el siglo XII, tenían lectores atentos. Pero aunque algunos elementos del platonismo medieval hayan sobrevivido en el Renacimiento, sería pasar por alto los aspectos nuevos o diferentes del platonismo renacentista. Se debieron, en parte, esos aspectos, a las repercusiones del pensamiento y de los conocimientos bizantinos, pues los eruditos orientales que mediado ya el siglo XIV vinieron a Italia, para residir en ella temporal o definitivamente, familiarizaron a sus alumnos occidentales con las obras y las enseñanzas de Platón, así como con la controversia acerca de los méritos de Platón y de Aristóteles. Mientras permaneció en Italia, Crisoloras sugirió la primera traducción al latín de la *República* de Platón. La visita de Plethon a Florencia, ocurrida en 1438, dejó una honda impresión; después, sus alumnos y sus oponentes, así como sus seguidores occidentales, continuaron el debate acerca de Platón y Aristóteles. En esta controversia la defensa de Platón llevada a cabo por Besarión fue el documento más importante; se aprovechaban en él las fuentes occidentales y ejerció cierta influencia hasta el siglo XVI.[19] Otros documentos relacionados con este debate atrajeron la atención de los estudiosos hace poco tiempo, o siguen necesitando una exploración más detallada.

De mayor importancia fue el impulso recibido de los humanistas italianos de aquel periodo. Petrarca no estaba muy familiarizado con las obras o con la filosofía de Platón, pero fue el primer intelectual de Occidente que poseyó un manuscrito griego de Platón, que le había enviado un colega bizantino;[20] en el ataque que lanzó contra la autoridad de Aristóteles entre los filósofos de su tiempo, lo menos que hizo fue emplear el nombre de Platón. Sus sucesores humanistas completaron este programa, pues estudiaron a Platón en griego y, por primera vez, muchos de los diálogos fueron traducidos al latín en la primera mitad del siglo XV; entre ellos, la *República*, las *Leyes*, *Gorgias* y parte del *Fedro*. Algunas de esas traducciones —digamos, las de Leonardo Bruni— gozaron de mucha popularidad.[21] También se dis-

[19] Ludwig Mohler, *Kardinal Bessarion*, 3 vols., Paderborn, 1923-1942.

[20] Giovanni Gentile, "Le traduzioni medievali di Platone e Francesco Petrarca", *Studi sul Rinascimento*, 2a. ed., Florencia, 1936, pp. 23-88. Lorenzo Minio-Paluello, "Il Fedone latino con note autografe del Petrarca", *Accademia Nazionale dei Lincei, Rendiconti della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche*, 1949, serie 8, núm. 4, pp. 107-113.

[21] Se tiene una lista de las versiones humanistas de Platón en P. O. Kristeller, *Supplementum Ficinianum*, vol. 1, Florencia, 1937, pp. clvi-clvii. Eugenio Garin, "Ricerche sulle traduzioni di Platone nella prima metà del sec. XV", en *Medioevo e Rinascimento, Studi in Onore di Bruno Nardi*, Florencia, 1955, vol. 1, pp. 339-374. P. O. Kristeller. "Marsilio Ficino as a Beginning Student of Plato", *Scriptorium*, 1966, núm. 20, pp. 41-54. Respecto a las versiones de Bruni, véase Leonardo Bruni Aretino, *Humanistisch-Philosophische Schrif-*

puso por entonces de nuevas versiones al latín de otros autores platónicos de la Antigüedad y así, en el pensamiento ecléctico de los humanistas literarios, Platón y sus seguidores terminaron por ocupar el lugar que les correspondía. Finalmente, en un momento en el cual estaba en el orden del día una revivificación de todo lo antiguo, cuando se intentaba un replanteamiento de muchas filosofías del pasado como secuencia filosófica del humanismo clásico, era inevitable que se diera, en una u otra forma, un resurgimiento del platonismo.

Sin embargo, no debe tomarse el platonismo renacentista, a pesar de sus íntimos nexos con el humanismo clásico, como un simple fragmento o una ramificación del movimiento humanista, pues posee una importancia individual como movimiento filosófico, y no sólo erudito o literario. Se relaciona con las tradiciones agustiniana y aristotélica de la filosofía medieval y, gracias a los esfuerzos de tres pensadores importantes de finales del siglo XV, se volvió un factor central en la historia intelectual del XVI e incluso en la posterior.

El primero y más grande de estos pensadores, Nicolás Cusano, estaba en deuda con el misticismo alemán, con el holandés y, asimismo, con el humanismo italiano.[22] En su filosofía, que presenta muchos rasgos originales, tienen un lugar importante ideas derivadas de Platón, de Proclo y del Areopagita. Para Nicolás Cusano las ideas existentes en la mente divina constituyen un arquetipo único, que se expresa de un modo diferente en cada cosa en lo particular; este filósofo subraya la certeza y la condición ejemplar del conocimiento matemático puro, para sólo mencionar unas cuantas facetas de su complejo pensamiento, en el cual observamos la unión que existe con la tradición platónica.

Marsilio Ficino es el representante central y más influyente del platonismo renacentista, ya que en él se unen en una síntesis novedosa la herencia filosófica y religiosa medieval y las enseñanzas del platonismo griego.[23] Como traductor, dio al Occidente la primera versión com-

tem, ed. Hans Baron, Leipzig-Berlín, 1928, pp. 161, 163, 172-174. Ludwig Bertalot, "Zur Bibliographie der Übersetzungen des Leonardus Brunus Aretinus", *Quellen und Forschungen aus italianischen Archiven und Bibliotheken*, 1937, núm. 27, pp. 180-184. Respecto a la versión que de Parménides hizo Trapezuntio, *véase* Raymond Klibansky, "Plato's Parmenides in the Middle Ages and the Renaissance", *Mediaeval and Renaissance Studies*, 1943, núm 2, pp. 289-304.

22 Edmond Vansteenberghe, *Le Cardinal Nicolas de Cues*, París, 1920. P. O. Kristeller, "A Latin Translation of Gemiston Plethon's De fato by Johannes Sophianos dedicated to Nicholas of Cusa" en *Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno*, Florencia, 1970, pp. 175-193.

23 P. O. Kristeller, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, Nueva York, 1943; *id.*, *Il Pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Florencia, 1953. Giuseppe Saitta, *Marsilio Ficino e la*

pleta, al latín, de Platón y de Plotino, agregando a ello varias obras neoplatónicas. Al adoptar de Plethon la idea de una tradición teológica pagana anterior a Platón, tradujo asimismo las obras atribuidas a Pitágoras y a Hermes Trismegisto, que compartieron la popularidad y la influencia del platonismo renacentista. En su *Teología platónica* dio a sus contemporáneos un resumen muy autorizado de la filosofía platónica, en la cual se subraya la inmortalidad del alma y se reafirma en cierto grado la posición tomista contra los averroístas. Su Academia platónica, gracias a los cursos y a los debates en ella celebrados, fue por varias décadas un centro institucional cuya influencia se hizo sentir en toda Europa, debido a las cartas y a otros escritos de este pensador. Como asignaba al alma humana un lugar central en la jerarquía del universo, dio expresión metafísica a una idea muy favorecida por sus predecesores humanistas; al mismo tiempo, su doctrina del amor espiritual en el sentido que Platón le daba, y para el cual acuñó el término de amor platónico, fue uno de los conceptos más populares en la literatura posterior del Renacimiento. Su insistencia en que mediante un ascenso interior el alma sube hacia Dios gracias a la contemplación lo une a los místicos, mientras que su doctrina de la unidad del mundo conseguida a través del alma influyó en los filósofos naturales del siglo XVI.

Giovanni Pico della Mirandola, contemporáneo de Ficino, si bien más joven que él, aunque en muchos sentidos se diferenciaba de su colega, estaba íntimamente asociado con la Academia florentina.[24] En su pensamiento, que no alcanzó la madurez plena, intentó una síntesis del platonismo y del aristotelismo. Su curiosidad abarcaba asimismo idiomas y el pensamiento árabe y hebreo y, como primer erudito occidental familiarizado con la cábala judía, intentó el influyente paso de reconciliar ésta con la teología cristiana y asociarla con la tradición platónica. Su *Discurso* sobre la dignidad del hombre fue la expresión más famosa del credo humanista, al cual aportó una interpretación filosófica nueva con base en la libertad que el hombre tenía de elegir su propio destino.[25]

filosofia dell'umanesimo, 3a. ed., Bolonia, 1954, Michele Schiavone, *Problemi filosofici in Marsilio Ficino*, Milán, 1957. Daniel Pickering Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, Londres, 1958. Raymond Marcel, *Marsile Ficin*, París, 1958.

24 Eugenio Garin, *Giovanni Pico della Mirandola*, Florencia, 1937. Eugenio Anagnine, *Giovanni Pico della Mirandola*, Bari, 1937. *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo*, 2 vols., Mirandola, Convegno Internazionale, del 15 al 18 de septiembre de 1963, Florencia, Istituto nazionale di studi sul Rinascimento, 1965.

25 Joannes Picus, *Oratio de hominis dignitate*, con traducción al inglés por Elizabeth L. Forbes, Lexington, Ky., 1953. *Véase* capítulo IX.

El lugar que ocupa el platonismo en el pensamiento del siglo XVI es una cuestión compleja de describir.[26] A diferencia del humanismo o aristotelismo, no estaba identificado con las tradiciones de enseñanza de las disciplinas literarias o filosóficas, y sus nexos institucionales eran débiles y un tanto inciertos. Algunos de los diálogos de Platón se encontraban entre los textos en prosa que se leían en todos los cursos de griego de las universidades y de las escuelas secundarias de aquel periodo, lo que explica la amplia difusión de las ideas filosóficas de ese pensador. En las academias —un nuevo tipo de institución, a medias sociedad intelectual y a medias club literario, que florecieron especialmente en Italia a lo largo de ese siglo y posteriormente— eran un elemento común las conferencias y los cursos sobre lo que se llamaba la filosofía del amor, que a menudo se basaba en poemas platonizantes y que siempre estaba influida por el *Simposio*, de Platón, y por sus comentadores. Esto ocurrió muy especialmente en Florencia, donde nunca se olvidó la memoria de la Academia de Ficino. Pese a esto, los intentos de Francesco Patrizi por introducir cursos de filosofía platónica en las universidades de Ferrara y de Roma fueron de corta duración; un curso similar impartido por varias décadas en Pisa estuvo en manos de eruditos que, al mismo tiempo, enseñaban a Aristóteles; con ello, se sentían inclinados a comparar y a combinar a Platón con Aristóteles, en lugar de darle al primero un apoyo indiviso.

No obstante, sería un error subestimar la importancia del platonismo del siglo XVI o el pasar por alto su presencia casi ubicua, que a menudo está combinada con el humanismo, con el aristotelismo o con otras tendencias o ideas, aunque siempre reconocible en su propia fisonomía distintiva. En el transcurso del siglo se imprimieron y volvieron a imprimir en el original griego y en traducciones al latín las obras de Platón y de los platónicos del pasado, así como los escritos afines atribuidos a Orfeo y a Zoroastro, a Hermes y a los pitagóricos; lo mismo ocurrió con los escritos de algunos platónicos del Renacimiento —como Cusano, Ficino y Pico—, quienes fueron muy leídos y difundidos y algunos de cuyos materiales incluso fueron traducidos a lenguas vernáculas, en especial al francés y al italiano. Para entonces, este conjunto de obras literarias dio a los eruditos y a los lectores la alternativa —o el complemento— más amplio y sustancial a las obras de Aristóteles y sus comentadores. No es de sorprender que sus repercusiones se hayan sentido en muchos campos y en muchas áreas del

[26] P. O. Kristeller, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Roma, 1956, pp. 287-336. Nesca A. Robb. *Neoplatonism of the Italian Renaissance*, Londres, 1935. John C. Nelson, *Renaissance Theory of Love*, Nueva York, 1958.

pensamiento y del aprendizaje, aunque resultaría difícil, por no decir que imposible, dar a esas varias facetas del platonismo un común denominador o establecer entre ellas relaciones muy precisas.

Entre los filósofos tenemos algunos que trataron de combinar a Platón con Aristóteles, como Francesco Verino, Jacopo Mazzoni y el francés Jacobo Carpentario, más conocido por el siniestro papel que tuviera en la noche de San Barlotomé. Otros declaraban su lealtad indivisible por Platón, como Francesco de Diacceto, sucesor de Ficino en Florencia; el español Sebastián Fox Morcillo y el más grande de todos ellos, Francesco Patrizi. Sin embargo, la influencia de Platón y el platonismo fue mucho más allá del círculo de aquellos que deseaban ser conocidos como seguidores de esa tradición. Los filósofos naturales de aquella época mejor conocidos por sus originales especulaciones —como Paracelso, Telesio o Bruno— estaban en deuda con la tradición platónica. Telesio, quien diferencia entre dos almas, es un empirista cabal cuando se dedica al alma inferior, a la cual asigna nuestras funciones y actividades cotidianas; pero cuando habla del alma superior e inmortal sigue a los platónicos. Bruno es platónico no sólo en su *Entusiastas heroicos*, donde desarrolla una teoría del amor derivada del *Simposio* y sus intérpretes, sino también en su metafísica, en la cual tomó prestado de Plotino el concepto del alma general y sigue a Cusano en otros puntos importantes.[27] La amplia corriente de literatura astrológica y alquímica, que continuó e incluso aumentó durante el siglo XVI, presupone ideas tales como el alma general, los poderes internos y las afinidades de las cosas celestes, elementales y compuestas, ideas que proceden de fuentes árabes todavía muy en uso en esos círculos, pero que gozaron de un nuevo ímpetu y dignidad gracias a los escritores griegos y a los platónicos modernos, así como a las obras herméticas con ellos asociadas.

Por otra parte, notamos que ciertos filósofos aristotélicos, como Nifo, que deseaban defender la inmortalidad del alma, aprovecharon el argumento dado en el *Fedón* de Platón y en la *Teología platónica* de Ficino; además, incluso los más "naturalistas" de los aristotélicos renacentistas —como Pomponazzi o Cremonini— estaban dispuestos a aceptar ciertas doctrinas platónicas específicas. Para los humanistas enemigos de la tradición aristotélica, Platón y su escuela fueron siempre muy atra-

[27] Sidney Greenberg, *The Infinite in Giordano Bruno*, Nueva York, 1950. Dorothy W. Singer, *Giordano Bruno*, Nueva York, 1950. John C. Nelson, *Renaissance Theory of Love*, Nueva York, 1958. P. O. Kristeller, *Eight Philosophers of the Italian Renaissance*, Stanford, Cal., 1964. Frederick Purnell, "Jacopo Mazzoni and his Comparison of Plato and Aristotle" (tesis de doctorado, Columbia University, 1971).

yentes. John Colet quedó sumamente impresionado con el Areopagita, y tenemos pruebas directas de que estuvo en contacto con Marsilio Ficino.[28] Sir Tomás Moro tradujo al inglés la vida y unas cuantas cartas de Pico, y su célebre *Utopía,* por original que sea su contenido, difícilmente habría sido concebida sin el conocimiento de la *República,*[29] de Platón. Erasmo, en el *Enquiridión* y en la última parte del *Elogio de la locura* avaló una forma de platonismo un tanto diluida cuando opone la locura superior de la vida espiritual interna a la locura inferior de la existencia ordinaria; por su parte, Pedro Ramus utilizó, por lo menos, el nombre de Platón en su audaz intento de remplazar en las escuelas la lógica aristotélica tradicional. En Francia, eruditos tales como Lefèvre d'Etaples, Charles de Bouelles, Symphorien Champier y otros recibieron muchas de sus ideas de Cusano y de Ficino;[30] al parecer, Pico influyó en Zwinglio,[31] y Reuchlin y muchos otros teólogos platonizantes adoptaron su cabalismo cristiano.[32] Algunos eruditos dicen haber descubierto elementos platónicos en la teología de Calvino.[33] Teólogos como Ambrosio Flandino, que se oponían a Pomponazzi y a Lutero, escribieron comentarios acerca de Platón; Egidio de Viterbo, general de los eremitas agustinos, escribió un comentario de las *Sentencias* "ad mentem Platonis".[34] Cuando el Concilio de Letrán, en 1513, condenó la unidad del intelecto defendida por Averroes y promulgó la inmortalidad del alma como dogma oficial de la Iglesia, nos inclinamos por ver en tal acontecimiento un influjo del platonismo renacentista en la teología católica, sobre todo porque el platónico Egidio de

28 Raymond Marcel, "Les 'découvertes' d'Erasmo en Anglaterre", *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance,* 1952, núm. 14, pp. 117-123. Sears R. Jayne, *John Colet and Marsilio Ficino,* Oxford, 1963.

29 Jack H. Hexter, *More's Utopia,* Princeton, N. J., 1952. Thomas I. White, "A Study of the Influence of Plato and Aristotle on Thomas More's *Utopia*" (tesis de doctorado, Columbia University, 1974); *id.,* "Aristotle and Utopia", *Renaissance Quarterly,* 1976, núm. 29, pp. 635-675.

30 Augustin Renaudet, *Préréforme et Humanisme à Paris,* París, 1916. *The Prefatory Epistles of Jacques Lefèvre d'Etaples and Related Texts,* Eugene F. Rice, Nueva York, 1972. Joseph Victor, *Charles de Bouelles,* Ginebra, 1978.

31 Christopher von Sigwart *Ulrich Zwingli, Der Charakter seiner Theologie mit besonderer Rücksicht auf Picus von Mirandola dargestellt,* Stuttgart, 1855.

32 Joseph L. Blau, *The Christian Interpretation of the Cabala in the Renaissance,* Nueva York, 1944. François Secret, *Les kabbalistes chrétiens de la renaissance,* París, 1964.

33 Roy W. Battenhouse, "The Doctrine of Man in Calvin and in Renaissance Platonism", *Journal of the History of Ideas,* 1948, núm. 9, pp. 447-471.

34 Eugenio Massa, "L'anima e l'uomo in Egidio di Viterbo e nelle fonti classiche e medievali", en *Testi umanistici inediti sul 'De anima' / Archivio di Filosofia /,* Padua, 1951, pp. 37-86. John W. O'Malley, *Giles de Viterbo on Church and Reform,* Leyden, 1968.

Viterbo avaló y posiblemente inspiró la decisión, oponiéndose a ella Cayetano, guía del tomismo,[35] pues difería en tal respecto, junto con otros, de la posición adoptada por Aquino y seguía a Pomponazzi en afirmar que era imposible demostrar la inmortalidad del alma.

Aparte de los teólogos profesionales, el llamado del platonismo a la contemplación y a la experiencia interna impresionó a escritores y poetas religiosos como Margarita de Navarra, los poetas del círculo de Lyon y Joachim Du Bellay.[36] La idea sustentada por Ficino respecto al amor platónico —es decir, que el amor espiritual de un ser humano por otro es mero disfraz del amor del alma por Dios— y algunos otros de sus conceptos hallaron eco en poetas contemporáneos de él, como Lorenzo de Médicis y Girolamo Benivieni; esta poesía platonizante tiene entre sus sucesores del siglo XVI a Miguel Ángel y a Spenser, aparte de muchos otros autores italianos, franceses e ingleses menores, en quienes no siempre es fácil diferenciar el elemento platónico del patrón "petrarquista" común.[37] Es incorrecto afirmar, como lo hacen algunos eruditos, que Dante, Guido Cavalcanti o Petrarca fueron poetas del amor platónico; sin embargo, como tales los entendieron Ficino, Landino y otros. De aquí que a sus imitadores del siglo XVI les fuera posible mezclar su estilo y sus imágenes con los de la tradición platónica genuina.

La doctrina del amor platónico postulada por Ficino no sólo fue repetida y desarrollada en muchos sonetos y poemas del siglo XVI, sino también en un buen número de obras en prosa surgidas alrededor de las academias literarias y puestas de moda por el público lector: los *Tratatti d'amore.*[38] En esos diálogos o tratados se examina, de diferentes maneras, la naturaleza y los efectos beneficiosos del amor espiritual a la manera platónica, así como una variedad de doctrinas platónicas con esto relacionadas, como son la inmortalidad del alma y la existen-

35 J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio,* vol. 32, París, 1902, pp. 842-843.

36 Walter Mönch, *Die italienische Platonrenaissance und ihre Bedeutung für Frankreichs Literartur-und Geistesgeschichte,* Berlín, 1936. A.-J. Festugière, *La philosophie de l'amour de Marsile Ficin et son influence sur la littérature française au XVIe siècle,* 2a. ed., París, 1941. August Buck, *Der Platonismus in den Dichtungen Lorenzo de' Medicis,* Berlín, 1936. Kristeller, *Studies in Renaissance Thought and Letters,* pp. 213-219.

37 Sears R. Jayne, "Ficino and the Platonism of the English Renaissance", *Comparative Literature,* 1952, núm. 4, pp. 214-238. P. O. Kristeller, "The European Significance of Florentine Platonism", en *Medieval and Renaissance Studies, Proceedings of the Southeastern Institute of Medieval and Renaissance Studies,* verano de 1967, John M. Headley, Chapel Hill, N. C., 1968, pp. 206-229.

38 Nesca A. Robb, *Neoplatonism of the Italian Renaissance,* Londres, 1935, pp. 177 y ss., Luigi Tonelli, *L'amore nella poesia e nel pensiero del Rinascimento,* Florencia, 1933. John C. Nelson, *Renaissance Theory of Love,* Nueva York, 1958.

cia y el conocimiento de las Ideas puras. Entre los numerosos autores que contribuyeron a tal literatura y tendieron a popularizar, y diluir, las enseñanzas del platonismo, tenemos, aparte de muchos hoy olvidados, escritores de tanta influencia como Bembo y Castiglione, para quienes la filosofía platónica fue una moda pasajera; también está Tasso, cuya prosa filosófica no ha sido suficientemente estudiada, y filósofos muy serios como Francesco de Diacceto, León Hebreo y Francesco Patrizi. *Eroici Furori*, de Giordano Bruno, también pertenece a esta tradición. Finalmente, la doctrina de la locura divina, que Platón expresara en el *Ión* y en el *Fedro*, atrajo a muchos poetas y críticos literarios, que o bien agregaron esta doctrina platónica a un sistema poético por todas las demás razones aristotélico, o bien la emplearon como piedra angular de una teoría antiaristotélica, como hizo Patrizi.[39]

En la teoría de la pintura y de las otras artes visuales, que aún no estaba combinada con la poética para formar un sistema estético único —como sucedería en el siglo XVIII—,[40] la analogía entre las concepciones del artista y las ideas del creador divino, que aparecen en Cicerón, Séneca, Plotino y otros autores del platonismo medio o del neoplatonismo, fue adoptada por Durero y por muchos críticos posteriores.[41] A mayor abundancia, en la iconografía de las obras de maestros tales como Botticcelli, Rafael y Miguel Ángel se ha examinado y en parte establecido la expresión de ideas filosóficas de origen platónico.[42] Si pasamos de las artes visuales a la teoría de la música, que en el siglo XVI era una rama aparte de la literatura, sin relación con la poética o con la teoría de la pintura, volvemos a notar que Franchino Gafurio, Vincenzo Galilei —padre del gran científico— y otros teóricos musicales de la época alaban y citan a Platón.[43] No se ha investigado la amplitud de este "platonismo musical", y están por decidirse sus

[39] Francesco Patrizi da Cherso, *Della Poetica*, D. Aguzzi Barbagli, 3 vols., Florencia, 1969-1971.

[40] P. O. Kristeller, "The Modern System of the Arts", *Journal of the History of Ideas*, 1951, núm. 12, pp. 496-527 y 1952, núm. 13, pp. 17-46, reimpreso en su libro *Renaissance Thought II*, Nueva York, 1965, pp. 163-227.

[41] Erwin Panofsky, *Idea*, Leipzig-Berlín, 1924.

[42] E. H. Gombrich, "Botticelli's Mythologies", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 1945, núm. 8, pp. 7-60. Deoclecio Redig de Campos, "Il concetto platonico-cristiano della Stanza della Segnatura", *Raffaelo e Michelangelo*, Roma, 1946, pp. 9-27. Erwin Panofsky, *Studies in Iconology*, Nueva York, 1939, pp. 171 y *ss.* André Chastel, *Marsile Ficin et l'Art*, París, 1954.

[43] Otto Kinkeldey, "Franchino Gafori and Marsilio Ficino", *Harvard Library Bulletin*, 1947, núm. 1, pp. 379-382. Kristeller, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, pp. 451-470, Walker, *Spiritual and Demonic Magic*. pp. 3 y ss.

nexos precisos con la tradición filosófica. Sin embargo, vale la pena indicar que Ficino era un músico aficionado muy entusiasta, que escribió varios tratados breves sobre teoría musical. Es concebible e incluso probable que los pasajes dedicados en el *Timeo* de Platón a las proporciones musicales, junto con los amplios comentarios que de ellos hiciera Ficino, impresionaran vigorosamente a músicos profesionales con una educación literaria, familiarizados con la fama y con la autoridad de Platón y de su escuela.

Es de interés incluso mayor la repercusión del platonismo renacentista en las ciencias, tema sobre el cual mucho han debatido los historiadores modernos. Una vez más, es necesario diferenciar entre las distintas ciencias, que entonces y ahora tanto difieren en métodos, materias, fuentes y tradiciones. Desde luego, la historia de la tecnología y la ingeniería no muestra huellas de platonismo o, ya que en estas andamos, de aristotelismo.[44] En la historia natural, donde dominó la tradición aristotélica, apenas se sintió el platonismo. Ahora bien, en las teorías médicas, astrológicas y alquímicas ejerció mucha influencia en aquella época; los escritos médicos de Ficino, que incluían algunos de sus puntos de vista filosóficos y astrológicos, fueron muy leídos, especialmente en Alemania. Sin embargo, y como era de suponer, el platonismo tuvo sus reflejos más vigorosos en las ciencias matemáticas, muy cultivadas y respetadas por Platón y sus seguidores.[45] Los matemáticos interesados en la situación teórica y filosófica de su ciencia, y filósofos que deseaban subrayar la certeza e importancia del conocimiento matemático, se inclinaban por recurrir al simbolismo numérico de los pitagóricos, asociado como estaba desde la Antigüedad con el platonismo, o por creer en la validez y en la certeza no empíricas y *a priori* de los conceptos y de las proposiciones matemáticas que se retrotraían al propio Platón y habían sido destacadas por algunos representantes de la tradición platónica. Plotino y Ficino compartían esta creencia, pero no insistieron en ella, pues se interesaban más por otros rasgos de la tradición platónica; sin embargo, Cusano la expresó y aplicó vigorosamente.

En el siglo XVI, cuando se compararon entre sí las doctrinas de Platón y de Aristóteles, la superioridad del conocimiento cuantitativo

[44] La actitud de Leonardo da Vinci hacia el humanismo y el platonismo ha sido causa de controversias. Se tiene una posición más positiva en André Chastel, "Léonard et la culture" en *Léonard de Vinci el l'expérience scientifique au seizième siècle*, París, 1953, pp. 251-263.

[45] Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem*, vol. 1, Berlín, 1922. E. A. Burtt, *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science*, Nueva York, 1951.

sobre el cualitativo era tomada como una característica de la posición platónica; situando esto como telón de fondo, es muy significativo que el platónico Patrizi insistiera en la prioridad y superioridad teóricas de las matemáticas sobre la física.[46] La potencialidad de tal posición era considerable en una época de rápido progreso de las matemáticas, época en que surgió la cuestión de si remplazar la física cualitativa de la tradición aristotélica por la física cuantitativa basada en la matemática y, en cierto sentido, a ésta reducible. No deberá sorprendernos entonces que algunos fundadores de la física moderna se sintieran atraídos por este rasgo del platonismo.

En el caso de Kepler, no hay duda posible de que su cosmología tiene raíces en el platonismo renacentista, del cual no sólo tomó su concepción matemática del universo, sino su idea de la armonía cósmica y, al menos en su primer periodo, la creencia en el simbolismo numérico y en la astrología. Para entender la validez de las leyes del movimiento planetario expuestas por Kepler, el estudiante de astronomía de hoy día no necesita preocuparse de la cosmología platónica. Sin embargo, el historiador de la ciencia hará bien en reconocer que los descubrimientos científicos positivos del pasado siempre estuvieron relacionados con las suposiciones teóricas y filosóficas del científico investigador, fueran ciertas o falsas desde nuestro punto de vista y las hubiera expresado conscientemente o se encontraran tácitamente aceptadas por él. Incluso aunque deseemos afirmar que Kepler descubrió sus leyes a pesar de su cosmología platónica, y no gracias a ella, como historiadores no podemos interesarnos tan sólo por aquellas partes de su obra y de su pensamiento aceptadas como ciertas por científicos posteriores; debemos, asimismo, comprender sus errores, que son parte integral de su pensamiento científico y filosófico. De otra manera, la historia de la ciencia se convierte en un catálogo de hechos dispersos o en una versión hagiográfica moderna.

En términos generales, se ha admitido —y con frecuencia lamentado— el nexo de Kepler con la tradición platónica; ha sido cuestión de mayor controversia el platonismo de Galileo.[47] Se ha señalado que,

[46] Benjamin Brickman, *An Introduction to Francesco Patrizi's Nova de Universis Philosophia,* Nueva York, 1941. Frederick Purnell, "Jacopo Mazzoni and Galileo", *Physis,* 1972, núm. 14, pp.. 273-294.

[47] John Herman Randall, Jr., "The Development of Scientific Method in the School of Padua", *Journal of the History of Ideas,* 1940, núm. 1, pp. 177-206, reimpreso en su libro *The School of Padua and the Emergence of Modern Science,* Padua, 1961, pp. 13-68. Ernest A. Moody, "Galileo and Avempace", *Journal of the History of Ideas,* 1951, núm. 12, pp. 163-193, 375-422. Alexandre Koyré, "Galileo and Plato", *Journal of the History of Ideas,* 1943, núm. 4, pp. 400-428. Ernst Cassirer, "Galileo's Platonism", en *Studies and Essays in the History of Science and Learning in Honor of George Sarton,* Nueva York, 1946, pp. 279-297. En lo que toca al uso que Galileo hizo en sus primeros cuadernos de los comentarios jesuitas sobre Aristóteles, véase William A. Wallace, *Galileo's Early Notebooks,* Notre Dame, Ind. 1977.

debido a su conocido rechazo de la tradición aristotélica, Galileo tendía a atribuirle a Aristóteles puntos de vista a los cuales se oponía y que no siempre concuerdan entre sí o con el texto de Aristóteles. Es de admitir, asimismo, que Galileo tomó de esa tradición mucho más de lo que se supone, incluyendo ideas tan importantes como la distinción entre análisis y síntesis en el método del conocimiento científico. Su atomismo y su distinción entre cualidades primarias y secundarias proceden, en última instancia, de Demócrito; por otro lado, su convicción de que es posible reproducir con exactitud las relaciones matemáticas mediante condiciones materiales se opone radicalmente a Platón. Por otra parte, su defensa de la certeza absoluta del conocimiento matemático es verdaderamente platónica, y su petición de que se estudie la naturaleza en términos cuantitativos y matemáticos no está menos en línea con la posición platónica de su época porque rechace el simbolismo numérico pitagórico con que suele asociársela. Finalmente, en el famoso pasaje donde se refiere a la teoría de la reminiscencia, de Platón, no se limita a afirmar que los primeros principios son evidentes sin demostración, como cualquier seguidor de Aristóteles habría aceptado, sino que para él la mente humana los conoce y produce espontáneamente, siendo esto específicamente platónico.[48] El que en el pensamiento de Galileo haya elementos aristotélicos, democríticos y nuevos no refuta que en él estén presentes además ideas platónicas, y mientras nos inclinemos por atribuir cualquier importancia a esas nociones últimas, tenemos derecho a asignarle a Galileo un lugar en la historia del platonismo.

Con el inicio en el siglo XVII de un nuevo periodo del pensamiento filosófico y científico, la tradición platónica cesa de dominar el desarrollo como un movimiento aparte, pero continúa influyendo en un cierto número de corrientes secundarias y en el pensamiento de muchos pensadores de primera línea. En el caso de Descartes, hoy día se admite en

[48] "Quando uno non sa la verita da per sè, è impossible che altri glie ne faccia sapere [...] Le vere [cose], cioè le necessarie, cioè quelle che è impossibile ad essere altrimenti, ogni mediocre discorso o le sa da sè o sè impossibile che ei le sappia mai, . .": *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo,* segunda jornada en Galileo Galilei, *Le Opere* VII, Florencia, 1933, p. 183. Galileo Galilei, *Dialogue Concerning the Two Chief World Systems,* trad., por Stillman Drake, Berkeley, Cal., 1953, pp. 157-158. Galileo Galilei, *Dialogue on the Great World Systems,* trad. por Thomas Salusbury, Giorgio de Santillana, Chicago, 1953, p. 172.

general su deuda con la terminología y los debates escolásticos; también se ha demostrado, aunque se conozca menos, que en la ética tomó prestados importantes elementos de los estoicos, y del platonismo para la epistemología y la metafísica.[49] El pensamiento de Spinoza contiene muchos elementos platónicos, y su idea del amor intelectual de Dios ha sido relacionada con las especulaciones acerca del amor ocurridas en el Renacimiento y, en especial, con León Hebreo. Mucho más fácil es señalar los elementos platónicos existentes en Malebranche, Leibniz, Kant y Goethe. Incluso Inglaterra —cuya tradición filosófica y científica prevaleciente parece estar representada por Bacon, Locke y Hume, junto con Boyle y Newton— produjo en el siglo XVII un grupo de pensadores interesante, los llamados platónicos de Cambridge, que confesaban su alianza con el platonismo y fueron en realidad la fase más importante del platonismo declarado después de la Academia florentina.[50] Por tanto, no debe extrañarnos encontrar fuertes tendencias platónicas en la etapa tardía de Berkeley, en Shaftesbury y en Coleridge, autores que a su vez ejercieron una influencia bastante considerable.

Confío, con todo esto, haber dejado claro que el platonismo renacentista, a pesar de su naturaleza compleja y un tanto elusiva, fue un fenómeno importante en su propio periodo y en los siglos siguientes, hasta llegar a 1800. Hemos de resignarnos al hecho de que, en una mayoría de los casos, los elementos platónicos del pensamiento están combinados con doctrinas de un origen y un carácter diferentes, y que incluso ni el platonismo declarado expresó el pensamiento de Platón en toda su pureza, según lo entienden los eruditos modernos, sino combinado con ideas más o menos similares que se le han sumado en la etapa final de la Antigüedad, en la Edad Media o en tiempos más recientes. No obstante, si comprendemos el platonismo aceptando todos esos matices y en un sentido amplio y flexible, veremos que fue una poderosa fuerza intelectual a través de los siglos, y entenderemos mejor su naturaleza si nos damos cuenta de que, hasta el surgimiento de los estudios modernos sobre Platón, éste atraía a sus lectores no sólo debido al contenido de sus diálogos inimitables, sino a causa también de las ideas variadas y a menudo complejas que sus comentadores y seguidores han asociado con su nombre hasta los siglos XVI y XVII.

[49] *Véase* la nota 13 del capítulo II

[50] Ernst Cassirer, *Die platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge*, Leipzig, 1932, trad. por J. J. Pettegrove como *The Platonic Renaissance in England*, Austin, Tex., 1953.

IV. PAGANISMO Y CRISTIANISMO

FÁCIL será que mis lectores planteen la cuestión de si el problema que me propongo estudiar en este capítulo viene al caso, dado el tema general de estos ensayos; por otro lado, no hay duda ninguna de que me considero mal preparado para poderlo manejar adecuadamente. Sin embargo, aunque el pensamiento filosófico tenga su propio núcleo distintivo, el cual es obligatorio abordar siempre a partir de sus propios términos, rara vez podrá comprenderse su historia, en un sentido más amplio, si no se toman en cuenta las corrientes religiosas, así como científicas y literarias, de una época en lo particular. En el periodo que hemos venido examinando en estos ensayos fueron de tal importancia acontecimientos como las Reformas protestante y católica, y causa de tantos debates su significación en relación con el Renacimiento, que cualquier explicación acerca del pensamiento renacentista, por breve y superficial que fuera, estaría incompleta si no se prestara cierta atención a la Reforma. Algunos eruditos parecen haber evitado el problema diciendo que la Reforma es una época nueva, diferente del Renacimiento y en cierto sentido opuesta a él. Preferimos considerarla como un suceso importante de ese amplio periodo histórico que llega, por lo menos, a finales del siglo XVI y que, si bien con ciertos reparos, seguimos llamando Renacimiento.

Desde luego, no puede ser nuestra tarea describir las contribuciones originales hechas por los reformistas al pensamiento religioso, para no hablar de los cambios que en las instituciones eclesiásticas provocaron con su iniciativa, o de los factores políticos y sociales que explican su popularidad y buen éxito. En línea con nuestro tema general, simplemente procuraremos comprender los modos, sean positivos o negativos, en que el clasicismo del Renacimiento influyó en el pensamiento religioso de la época, y en especial en la Reforma.

Muchos historiadores del siglo pasado se inclinaron por asociar el Renacimiento y el humanismo italiano con algún tipo de irreligiosidad, y a interpretar las Reformas protestante y católica como expresiones de una revivificación religiosa que retó a la cultura no cristiana del periodo precedente, a la cual finalmente derrotó.[1] Se supuso que las

[1] Expresa puntos de vista similares acerca del Renacimiento Reinhold Niebuhr en *The Nature and Destiny of Man*, 2 vols., Nueva York, 1941-1942, vol. 1, pp. 61 y ss. y vol. 2, pp. 157 y ss.

ideas morales y las alegorías literarias aparecidas en las obras de los humanistas eran expresiones, reales o potenciales, francas o encubiertas, de un nuevo paganismo, incompatible con el cristianismo. Se pensaba que la nítida separación entre razón y fe defendida por los filósofos aristotélicos era un expediente hipócrita con el que se quería encubrir un ateísmo secreto, caracterizándose de panteísmo el apoyo a una religión natural, común a todos los hombres, encontrado en las obras de los platónicos y de los estoicos.[2] Esta imagen de un supuesto paganismo renacentista, que los historiadores trazaron con gran horror o con gran entusiasmo, dependiendo esto del vigor de sus convicciones religiosas o irreligiosas, en parte puede ser eliminada si la tomamos como resultado de leyendas y prejuicios posteriores. En cierta medida, tiene su origen en los cargos que contra los humanistas y filósofos lanzaron gente de su época, hostil y estrecha de miras, cargos que no pueden ser aceptados al pie de la letra.[3]

Historiadores posteriores adoptaron un punto de vista muy diferente respecto a esta cuestión.[4] Desde luego, en la literatura del Renacimiento se habla mucho de dioses y héroes paganos, justificándose la tendencia mediante el recurso familiar de la alegoría y reforzándosela con la creencia en la astrología; pero muy pocos pensadores, si hay alguno, se propusieron seriamente revivir los antiguos cultos paganos. Por entonces aún no se inventaba la palabra panteísmo,[5] y si bien se empleaba generosamente la palabra ateísmo en las polémicas de finales del siglo XVI,[6] probablemente durante el Renacimiento fueron pocos los ateos verdaderos y unos cuantos los panteístas. Lo mejor y lo peor que podemos decir es que hubo algunos pensadores a los que podríamos considerar, o consideramos, precursores del librepensamiento del XVIII. Desde luego, hubo entonces, como lo hubo antes y después, un cierto grado de indiferencia religiosa y de simple adhesión nominal a las doctrinas de la Iglesia. Hubo también muchos casos de conducta pública y privada que no obedecían los mandatos morales del cristianismo y, por otra parte, muchos abusos en la práctica eclesiástica misma;

[2] J.-R. Charbonnel, *La pensée italienne au XVIe siècle et le courant libertin*, París, 1919.

[3] P. O. Kristeller, "The Myth of Renaissance Atheism and the French Tradition on Free Thought", *Journal of the History of Philosophy*, 1968, núm. 6, pp. 233-243.

[4] Ernst Walser, *Gesammelte Studien zur Geistesgeschichte der Renaissance*, Basilea, 1952; *véase* en especial pp. 48-63 ("Christentum und Antike in der Auffassung der italienischen Frühenaissance") y pp. 96-128 ("Studien zur Weltanschauung der Renaissance").

[5] John Toland acuñó el término panteísta en 1705. Cf. *The Oxford English Dictionary*, vol. 7, Oxford, 1933, p. 430.

[6] Charbonnel, *La pensée italienne*.

pero no me inclino a suponer que esto sea un rasgo distintivo del periodo renacentista.

El núcleo verdadero de la tradición relacionada con el paganismo renacentista es algo muy diferente: se trata del crecimiento constante e irresistible de intereses intelectuales no religiosos, no tanto opuestos al contenido de la doctrina religiosa como competidores de la misma en la obtención de la atención individual y pública. Más que de algo fundamentalmente nuevo, era cuestión de grado y de subgrado. No hay duda de que la Edad Media fue una época religiosa, pero sería erróneo suponer que las preocupaciones religiosas, por no hablar de las teológicas, ocupaban toda la atención de los hombres. Aparte de catedrales y monasterios, los arquitectos medievales construían castillos y palacios. Incluso cuando los clérigos tuvieron el monopolio de la enseñanza, cultivaron la gramática y otras artes liberales aparte de la teología, y en la alta Edad Media, al comenzar a surgir la especialización, ganó terreno la literatura no religiosa. El siglo XIII no sólo produjo a Tomás de Aquino, como algunas personas parecen creer, u otros teólogos escolásticos, sino también una vasta literatura sobre leyes romanas, medicina, lógica y física aristotélicas, matemáticas y astronomía, el género epistolar y la retórica e incluso poesía en latín, por no mencionar las crónicas y las historias, la poesía lírica y épica en latín y en las lenguas vernáculas. Estas tendencias progresaron aún más en el Renacimiento, como fácilmente se verá echando una ojeada al inventario de manuscritos o a una bibliografía de libros impresos; esa corriente avanzó sin obstáculos durante la Reforma y después de ella, no importa qué hayan opinado acerca de ella los teólogos de entonces y los de tiempos posteriores. Si una época en la cual los intereses no religiosos que por siglos han venido desarrollándose logran una especie de equilibrio con el pensamiento religioso y el teológico, o incluso comienzan a sobrepasarlo en vitalidad y en atractivo, ha de ser llamada pagana, el Renacimiento fue pagano, o lo fue, al menos, en ciertos lugares y fases. Sin embargo, dado que se conservaron o transformaron las convicciones religiosas del cristianismo sin que nunca se llegara a atacarlas verdaderamente, parece conveniente llamar al Renacimiento una época fundamentalmente cristiana.

Para probar ese punto, es pertinente el afirmar en primer lugar que las tradiciones medievales continuaron sin interrupciones, en el pensamiento religioso y en la literatura, hasta la Reforma e incluso después, y que Italia no fue una excepción a la regla. El estudio de la teología y del derecho canónico, así como de la producción literaria de él resultante, tendió a incrementarse, no a disminuir, hecho que

suele pasarse por alto porque quienes trazan la historia de esos temas han prestado menos atención a ese periodo que a los anteriores, excepto en lo que toca al material directamente relacionado con las controversias de la Reforma. En el periodo que nos ocupa, en los Países Bajos el misticismo alemán fue seguido por la más práctica y menos especulativa *Devotio Moderna,* movimiento que produjo un documento tan importante como la *Imitación de Cristo* y contribuyó a reformar la educación secundaria en todo el norte de Europa, ejerciendo una influencia formativa en pensadores tales como Cusano y Erasmo.[7] En toda la Italia del siglo XV predicadores expertos hicieron una impresión profunda en sabios e ignorantes por igual, y en ocasiones fueron causa de despertares religiosos y de repercusiones políticas, de los cuales Savonarola es el caso más famoso, pero de ninguna manera el único.[8] En Italia, en igual medida que en el resto de Europa, los gremios religiosos dirigían las actividades de la laicidad y ejercieron una influencia tremenda en las artes visuales, en la música y en la literatura.[9] En parte relacionada con esos gremios, circuló una amplia literatura religiosa de carácter popular, compuesta igualmente por clérigos o por legos, pero siempre estaba dirigida a estos últimos y solía ser escrita en las lenguas vernáculas. Esos hechos, junto con la persistencia de la doctrina, las instituciones y el culto de la Iglesia mucho prueban cuántas preocupaciones religiosas había en el Renacimiento.

Sin embargo, menos nos interesa la indudable supervivencia del cristianismo medieval en el Renacimiento que los cambios y las transformaciones que afectaron el pensamiento religioso durante ese periodo. Según lo expresara un eminente historiador,[10] el cristianismo, aparte de medieval, es antiguo y moderno, posibilitando esto que durante el Renacimiento el pensamiento cristiano dejara de ser medieval en muchos sentidos y, pese a ello, que continuara siendo cristiano. Tal novedad es clara en las doctrinas e instituciones nuevas creadas por las Reformas protestante y católica, tema que no intentaré proseguir. Me limitaré, simplemente, a demostrar que el movimiento humanista,

[7] Albert Hyma, *The Christian Renaissance,* Grand Rapids, Mich., 1924.

[8] Jacob Burckhardt subraya debidamente este punto en *The Civilization of the Renaissance in Italy,* Londres, 1878, parte VI, cap. II.

[9] Gennaro Maria Monti, *Le confraternite medievali dell'alta e media Italia,* 2 vols., Venecia, 1927.

[10] Wallace K. Ferguson, "The Revival of Classical Antiquity or the First Century of Humanism", *The Canadian Historical Association, Report of the Annual Meeting Held at Ottawa, June 12-15, 1957,* pp. 13-30: "En ocasiones es necesario indicar que el cristianismo no fue una invención medieval, y que la Edad Media no tenía el monopolio de la fe cristiana" (p. 24).

según hemos tratado de describirlo en el primer capítulo, participó en provocar esos cambios en el pensamiento religioso.

No cabe defender la idea de que el movimiento humanista fue esencialmente pagano o anticristiano. Los propios humanistas refutaron con éxito tal opinión cuando defendieron su obra y su programa contra los cargos de teólogos hostiles contemporáneos suyos. El punto de vista opuesto, que en años recientes ha tenido defensores muy influyentes, es decir, que el humanismo renacentista fue en su origen un movimiento religioso,[11] o incluso una reacción religiosa contra ciertas tendencias antirreligiosas de la Edad Media,[12] me parece igualmente equivocado o exagerado. Estoy convencido de que el humanismo no fue, en su centro mismo, ni religioso ni antirreligioso, sino una orientación literaria e intelectual que podía ser, y en muchos casos era, llevada a cabo sin ninguna referencia explícita a temas religiosos por parte de individuos que, a la vez, eran miembros fervientes o nominales de una de las iglesias cristianas. Por otra parte, había muchos eruditos y pensadores de preparación humanista que tenían un interés genuino en los problemas religiosos y teológicos, y es mi opinión que la manera en la cual aplicaron su preparación humanista al material original y a los temas de la teología cristiana fue uno de los factores causantes de los cambios sufridos por el cristianismo durante ese periodo.[13] Los elementos más importantes en el enfoque humanista de la religión y la teología fueron el ataque al método escolástico y la insistencia en la vuelta a los clásicos, que en este caso significaba los clásicos cristianos o, en otras palabras, la Biblia y los Padres de la Iglesia.

Para comprender la importancia de esas actitudes, debemos volver una vez más a la Antigüedad y a la Edad Media. El cristianismo se originó en una Palestina judía que, políticamente hablando, era parte del Imperio romano y, culturalmente, del mundo helénico. Cuando la nueva religión comenzó a difundirse por el área mediterránea, sus escritos sagrados, que iban a formar el canon del Nuevo Testamento, fueron redactados en griego —es decir, en una lengua que llevaba las huellas de una larga tradición literaria y filosófica— y, en parte, por

[11] Konrad Burdach, *Reformation, Renaissance, Humanismus,* 2a. ed., Berlín-Leipzig, 1926.

[12] Giuseppe Toffanin, *Storia dell'umanesimo,* 3 vols., Bolonia, 1950; *id., Che cosa fu l'umanesimo,* Florencia, 1929; *id., History of Humanism,* trad. de Elio Gianturco, Nueva York, 1954.

[13] Siro A. Nulli, *Erasmo e il Rinascimento,* Turín, 1955, p. 445: "Parlare di *umanesimo cristiano* ha lo stesso senso che parlare di geometria cattolica o di chimica cristiana: è una cattiva espressione invece di dire: attività filologica e culturale esercitata da individui che si professano seguaci del cattolicismo circa argomenti che appartengono alla storia delle Chiese."

autores como Pablo, Lucas y Juan, que habían tenido una educación literaria y tal vez hasta filosófica. En los siglos siguientes, los primeros apologistas, los Padres griegos y los grandes concilios tuvieron como tarea definir y desarrollar la doctrina cristiana, para hacerla aceptable en todo el mundo de habla griega. De esta manera se aprobó finalmente, con ciertas reservas, la lectura y el estudio de los poetas y prosistas griegos, mientras que las enseñanzas de las escuelas filosóficas griegas estuvieron sujetas a un examen cuidadoso, rechazándose todo aquello que pareciera incompatible con la doctrina cristiana y, a la vez, aprovechándose para dar apoyo a la teología cristiana todo aquello que pareciera compatible. Con base en el precedente de Filo el Judío, Clemente de Alejandría y los otros Padres griegos mucho hicieron en el sentido de agregar métodos e ideas filosóficas griegas, en especial estoicas y platónicas, a las enseñanzas doctrinales, históricas e institucionales contenidas en la Biblia, para crear a partir de esos elementos variados un punto de vista cristiano y coherente respecto a Dios, al universo y al hombre.

Al mismo tiempo, los Padres latinos de la Iglesia occidental lograron una síntesis similar de los elementos antiguos y cristianos. Escritores como Arnobio, Cipriano, Lactancio y Ambrosio ponían en sus obras la mejor experiencia gramática y retórica, cuya base eran los poetas y los oradores latinos de que disponían en su época. Jerónimo agregó a su consumada educación literaria latina aquella erudición griega y hebrea que le permitió traducir toda la Biblia de las lenguas originales al latín. Agustín, el más importante y complejo de todos ellos, no era tan sólo un retórico excelente y muy culto de acuerdo con el nivel de sus tiempos, sino que además recurría al método alegórico para justificar el estudio de los poetas y prosistas romanos.[14] Más aún, Agustín era un filósofo y teólogo erudito y productivo, que dejó para la posteridad un considerable volumen de obras, en el cual la doctrina religiosa tradicional estaba enriquecida con ideas teológicas de mayor complejidad, como la Ciudad de Dios, el pecado original y la predestinación, así como con conceptos filosóficos de origen griego y, en especial, latino, como el de las formas eternas en la mente divina, la incorporeidad e inmortalidad del alma, ideas que sobresalen más en sus primeros escritos, los filosóficos, pero que no abandonó del todo ni siquiera en años posteriores, cuando estaba dedicado a la administración de la Iglesia y a controversias teológicas con los heréticos de su tiempo.

[14] H.-I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, París, 1938. Paul Renucci, *L'Aventure de l'Humanisme européen au Moyen Ages*, París, 1953. Martin R. P. McGuire, "Medieval Humanism", *The Catholic Historical Review*, 1953, núm. 38, pp. 397-409.

Así pues, en los primeros seis siglos de su existencia el cristianismo, que aún pertenecía al periodo de la Antigüedad clásica, absorbió una buena cantidad de ideas filosóficas griegas y de tradiciones literarias griegas y latinas, de modo que algunos historiadores han hablado, con cierta justificación, del humanismo de los Padres de la Iglesia. En años recientes ha sido costumbre entre los teólogos e historiadores ignorar o disminuir la deuda que Filo, Agustín y otros escritores cristianos de los primeros tiempos tienen con la filosofía griega.[15] Debo dejar en manos de los teólogos de hoy día, y de sus seguidores, el juzgar si verdaderamente están sirviendo a su causa cuando intentan eliminar de la teología cristiana toda idea originalmente derivada de la filosofía griega. Desde luego, es posible corregir la opinión de historiadores que siguen una tendencia similar y niegan la importancia de la filosofía griega en el pensamiento cristiano de los primeros tiempos: basta con un estudio objetivo de las fuentes.

Como hemos visto, en la temprana Edad Media el Occidente latino es de muy escaso interés filosófico y científico; continuó, hasta donde le era posible, los estudios gramaticales y teológicos aprobados por Agustín y los Padres latinos; a la vez, cierto número de eruditos españoles, irlandeses, anglosajones y carolingios se distinguió en este terreno. En la historia de la teología se presenta un notable cambio en el patrón del periodo patrístico al surgir el escolasticismo después del siglo XI.[16] No estaba mezclado aquí tan sólo el influjo de fuentes e ideas filosóficas adicionales, tanto platónicas como aristotélicas, de las cuales hablamos en ensayos precedentes, sino una tendencia nueva y mucho más importante: transformar la materia prima de la teología cristiana en un sistema dispuesto por temas y lógicamente coherente. De esto no había antecedentes ni en la Biblia ni en la literatura patrística, aunque ciertos escritores griegos como Orígenes y Juan Damasceno habían preparado el terreno. El deseo de un orden temático halló expresión

[15] Charles N. Cochrane, *Christianity and Classical Culture*, Londres, 1944; *véase* mi reseña en la *Journal of Philosophy*, 1944, núm. 41, pp. 576-581. Harry A. Wolfson, *Philo*, 2 vols., Cambridge, Mass., 1947; *véase* mi reseña en la *Journal of Philosophy*, 1949, núm. 46, pp. 359-363. También podría examinarse la manera en que Étienne Gilson, en *Les Métamorphoses de la cité de Dieu*, Lovaina-París, 1952, pp. 6 y *ss.*, trata de ocultar la obvia contribución del estoicismo a la idea de solidaridad humana.

[16] Martin Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Theologie*, Friburgo, 1933, pp. 15 y *ss.* Joseph de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, 2a. ed., Bruselas-París, 1948. Arthur M. Landgraf, *Einführung in die Geschichte der theologischen Literarur der Frühscholastik*, Regensburg, 1948.

en una colección de sentencias y dogmas eclesiásticos que culminó, en el siglo XII, en el *Libri Sententiarum*, de Pedro Lombardo, y en el *Decretum*, de Graciano, que por muchos siglos sirvieron como textos oficiales de teología y de derecho canónico. Al mismo tiempo, el creciente interés en la lógica aristotélica llevó a la empresa —cultivada por primera vez en las escuelas de Bec, Lyon y París— de aplicar los métodos recientemente refinados de la argumentación dialéctica al tema de la teología, que, de acuerdo con las normas de la época, se volvió una verdadera ciencia. Es el método de Anselmo, Abelardo y Pedro Lombardo, método que domina la tradición teológica de la Edad Media alta y postrera, incluyéndose en ello a Buenaventura, Aquino, Duns Escoto y Occam, y no el antiguo método de Pedro Damián o de San Bernardo, quienes en vano trataron de detener la creciente marea del escolasticismo y cuya influencia, por lo mismo, quedó confinada a campos más populares y prácticos, pero menos científicos, de la literatura religiosa posterior.

Si recordamos estos hechos pertenecientes a la historia de la teología en el Occidente, comprenderemos lo que significaba para un humanista del Renacimiento que tuviera convicciones religiosas el atacar la teología escolástica y defender un regreso a las fuentes bíblicas y patrísticas del cristianismo. Significaba que esas fuentes, después de todo ellas mismas producto de la Antigüedad, eran tomadas como los clásicos cristianos, que compartían el prestigio y la autoridad de la antigüedad clásica y a los cuales podían aplicarse los mismos métodos de análisis histórico y filológico.[17] De este modo, Petrarca esquiva a los teólogos medievales, excepción hecha de San Bernardo y otros cuantos escritores preescolásticos, y en sus comentarios religiosos y teológicos cita únicamente a escritores cristianos de los primeros tiempos.[18] Valla se lamenta de la influencia dañina de la lógica y la filosofía en la teología y propone una alianza entre la fe y la elocuencia. Erasmo ataca una y otra vez a los teólogos escolásticos e insiste en que los primeros escritores cristianos eran gramáticos, no dialécticos. En este rechazo de la teología escolástica y en esta defensa de la autoridad de las Escrituras y de los Padres, tanto Lutero como John Colet se muestran de acuerdo con los humanistas, mientras que el intento de combinar el estudio de la teología con un estilo latino elegante y un conocimiento completo de los clásicos griegos y latinos caracteriza, aparte de muchos

[17] P. O. Kristeller, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Roma, 1956, pp. 355-372.
[18] Pierre de Nolhac, *Pétrarque et l'humanisme*, 2a. ed., París, 1907.

humanistas italianos y a Erasmo, a Melanchton, Calvino,[19] Hooker y los primeros jesuitas.

Si intentamos evaluar las contribuciones positivas hechas por los intelectuales humanistas a la teología renacentista, debemos insistir, sobre todo, en los logros que obtuvieron en lo que podríamos llamar la filología sagrada.[20] Valla abrió camino con sus notas sobre el Nuevo Testamento, en las cuales critica varios pasajes de la Vulgata de Jerónimo con base en el texto griego. Detrás de él vinieron Manetti, quien hizo una nueva traducción del Nuevo Testamento del griego al latín, y de los Salmos del hebreo al latín, obra que aún no se estudia lo suficiente.[21] Se conoce muy bien la edición que Erasmo hizo del Nuevo Testamento griego. Esta tradición humanista de la filología bíblica proporciona los antecedentes y el método para la versión alemana que de la Biblia hizo Lutero, quien partió del hebreo y del griego, así como para la revisión oficial de la Vulgata, lograda por los escritores católicos de la segunda mitad del siglo XVI,[22] y para la versión inglesa oficial, completada en el reinado de Jacobo I. La exégesis teológica de la Biblia y de sus varias partes ha sido siempre una rama importante de la literatura cristiana desde la época patrística. En los cursos teológicos de la tardía Edad Media se vio temporalmente eclipsada, aunque de ninguna manera eliminada, por el predominio que lograran las *Sentencias*, de Pedro Lombardo; mas en el siglo XVI adquirió nueva fuerza cuando la teología protestante insistió en ir a la fuente original de la doctrina cristiana. En qué grado la exégesis del periodo haya estado afectada por los métodos y normas nuevos de la filología humanista parece cuestión que no ha sido suficientemente investigada.[23]

El abundante conjunto de literatura cristiano-griega del periodo patrístico y bizantino ofreció a los eruditos humanistas un campo de

[19] Quirinus Breen, *John Calvin: A Study in French Humanism*, Grand Rapids, Mich., 1931. Paul Wernle, *Die Renaissance des Christentums im 16. Jahrhundert*, Tubinga-Leipzig, 1904; este autor subraya ese aspecto en Erasmo y Zwinglio, especialmente.
[20] Kristeller, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, pp. 355-372. Pontien Polman, *L'élément historique dans la controverse religieuse du XVIe siècle*, Gembloux, 1932.
[21] Umberto Cassuto, *Gli Ebrei a Firenze nell'età del rinascimento*, Florencia, 1918, pp. 275 y ss. Salvatore Garofalo, "Gli umanisti italiani del secolo XV e la Bibbia", *Biblica*, 1946, núm. 27, pp. 338-375, reproducido en *La Bibbia e il Concilio di Trento*, Roma, 1947, pp. 38-75. Aparte de los manuscritos vaticanos citados por Garofalo, la versión de los Salmos hecha por Manetti aparece también en dos manuscritos contemporáneos más, lo cual indica que gozó de cierta difusión: Florencia, Biblioteca Marucelliana, ms. C. 336; Bruselas, Bibliothèque Royale, ms. 10745.
[22] Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Theologie*, pp. 155 y ss. Ludwig von Pastor, *Geschichte der Päpste*, vol. 10, Friburgo, 1926, pp. 147 y ss. y pp. 560 y ss.
[23] Polman, *L'élément historique*.

estudio incluso más amplio. Parte de este material fue traducido al latín hacia finales de la Antigüedad y, una vez más, durante el siglo XII. No obstante, es un hecho establecido, mas no suficientemente conocido o apreciado, que una buena proporción de la literatura patrística griega fue traducida al latín, la primera vez, por los humanistas y los teólogos de educación humanística de los siglos XV y XVI.[24] Se aplica esto a muchas obras importantes de Eusebio, Basilio y Juan Crisóstomo, de Gregorio Nacianceno y Gregorio Niceno, por no mencionar muchos autores posteriores o de menor estatura, o las obras conocidas antes, pero en ese momento vueltas a publicar en versiones latinas presumiblemente mejores.

A principios del siglo XV Leonardo Bruni tradujo una carta de Basilio en la cual se defendía la lectura de los poetas paganos por parte de los estudiantes cristianos; este oportuno apoyo al programa humanista, venido de un distinguido autor de la Iglesia, fue muy difundido e, incluso, se lo utilizó en cursos dados fuera de Italia.[25] Por la misma época, Ambrosio Traversari, un monje con preparación en los clásicos, dedicó una considerable parte de su energía a traducir los escritores cristianos griegos, dando así ejemplo a muchos eruditos, clérigos y legos posteriores por igual. Esas versiones latinas lograron una gran popularidad, como lo prueban las numerosas copias manuscritas y ediciones impresas existentes. Solían venir, tras ellas, traducciones vernáculas y, en el siglo XVI, ediciones de los textos griegos originales. De esta manera, podemos sacar en conclusión que el Renacimiento poseía un conocimiento mucho mejor y más completo de la literatura y de la teología cristianas en lengua griega que la edad precedente; resulta cuestión interesante, por tanto, una que, hasta donde yo sé, no ha sido explorada: en qué grado las ideas recientemente difundidas de esos autores griegos ejercieron una influencia en los debates y las controversias teológicos del periodo de la Reforma.

Si bien una proporción considerable de la literatura cristiana griega quedó, de esta manera, a disposición del pensamiento occidental gracias a la actividad de los humanistas, los escritos de los Padres de la Iglesia latina habían sido conocidos a lo largo de la Edad Media y nunca dejaron de ejercer una influencia notable en teólogos y otro tipo de escritores. Sin embargo, en este campo también la erudición humanista produjo cambios significativos. Los humanistas estaban plenamente conscientes de que autores como Ambrosio y Lactancio, y en especial Jerónimo y Agustín, pertenecen al buen periodo de la literatura latina antigua y, por lo mismo, se los debe considerar como "clásicos cristianos". En consecuencia, se incluyeron algunas de sus obras en los planes de estudio de la escuela humanista, como la de Guarino,[26] y con regularidad se los incluía en las listas de lecturas que recomendaban educadores humanistas tales como Bruni, Valla, Erasmo y Vives. De este modo, los Padres latinos fueron leídos en el periodo humanista tanto como antes, pero se los agrupaba más bien con los escritores latinos clásicos que con los teólogos medievales, hecho que necesariamente produjo un cambio en el modo en el cual se los leía y comprendía.

Más aún, también se aplicaron a los Padres de la Iglesia latinos los nuevos métodos filológicos de publicar y comentar, que los humanistas habían creado al estudiar a los autores antiguos. Sabemos, en el caso de Agustín, que muchas copias manuscritas y ediciones impresas del siglo XV existen gracias a los esfuerzos de los eruditos humanistas, y que Vives compuso un comentario filológico a la *Ciudad de Dios* con el cual, se decía, había vuelto a dar a San Agustín su anterior integridad de un modo verdaderamente humanista. La aplicación de la erudición humanista a la literatura patrística latina culminó en la obra de Erasmo, quien preparó ediciones críticas de las obras completas de varios de los escritores más importantes. Siguieron su ejemplo eruditos protestantes y católicos por igual y más tarde, en el siglo XVI, el Papa nombró un comité de eruditos especial, cuya tarea era publicar las obras de los Padres en nuevas ediciones críticas.[27]

El estudio de la historia eclesiástica fue otro campo en el cual se aplicó la erudición humanista a los problemas relacionados con las iglesias y los teólogos. Valla, en su famoso ataque contra la donación de Constantino, aplicó por primera vez a la historia de la Iglesia los

[24] Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Theologie*, pp. 185 y *ss.* Albert Siegmund, *Die Überlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche bis zum zwölften Jarhrundert*, Munich-Passing, 1949. Hermana Agnes Clare Way, "S. Gregorius Nazianzenus", *Catalogus Translationum et Commentariorum*, P. O. Kristeller y F. Edward Cranz, vol. 2, Washington, D. C., 1971, pp. 43-192. Charles L. Stinger, *Humanism and the Church Fathers: Ambrosio Traversari (1386-1439) and Christian Antiquity in the Italian Renaissance*, Albany, N. Y., 1977.

[25] Leonardo Bruni Aretino, *Humanistisch-Philosophische Schriften*, ed. por Hans Baron, Leipzig-Berlín, 1928, pp. 99 y *ss.* pp. 160 y *ss.* Luzi Schucan, *Das Nachleben von Basilius Magnus "ad adolescentes"*, Ginebra, 1973.

[26] Remigio Sabbadini, *La scuola e gli studi di Guarino Guarini Veronese*, Catania, 1896, pp. 138 y *ss.* William Harrison Woodward, *Vittorino da Feltre and Other Humanist Educators*, Cambridge, 1897; *id.*, *Studies in Education during the Age of the Renaissance*, Cambridge, 1906.

[27] Von Pastor, *Geschichte der Päpste*, vol. 10, p. 189. Polman, *L'élément historique*, pp. 392 y *ss.*

métodos críticos desarrollados por los humanistas para escribir la historia antigua y medieval con base en documentos y pruebas contemporáneos auténticos. En el siglo XVI los centuriadores de Magdeburgo utilizaron este método para volver a escribir toda la historia de la Iglesia desde un punto de vista protestante; más tarde, en ese mismo siglo, el cardenal Baronio y sus ayudantes se dedicaron a cumplir la misma tarea para la parte católica.[28]

El interés humanista en la primera literatura cristiana no estaba limitado a preocupaciones de orden filológico e histórico, sino que tuvo consecuencias doctrinales en la filosofía y la teología. Tal y como el estudio filológico de los filósofos paganos llevó a una revivificación del platonismo y de otras filosofías antiguas y, de un modo más específico, a un nuevo tipo de aristotelismo, el estudio humanístico de la Biblia y de los Padres de la Iglesia permitió nuevas interpretaciones del primer pensamiento cristiano, tan características del Renacimiento y de la Reforma. De esta manera, eruditos como Ficino, Colet y Erasmo hicieron el intento de interpretar las Epístolas de Pablo sin el contexto y sin la superestructura de la teología escolástica antes de que ejerciera sobre la obra de Lutero su poderosa y decisiva influencia.[29] Pero fue más importante y de mayor alcance la influencia ejercida por San Agustín durante el Renacimiento y, por lo mismo, quiero examinar, tan brevemente como me sea posible, algunos aspectos del agustinismo renacentista.[30]

Los términos "agustinismo" o "tradición agustiniana" abarcan casi tantos significados diferentes como el término "platonismo", ya que muchas razones permiten llamar agustiniano a un pensador. La causa de tal ambigüedad es similar a la existente en el caso de Platón: la gran variedad y complejidad de la obra de Agustín. Antes de ser obispo y volverse teólogo dogmático, Agustín había sido un retórico, un filósofo y un herético que sufrió una conversión; todos esos elementos y experiencias dejaron huella en sus escritos. Agustín es un predicador, un profesor de moral, un pensador político, un expositor de la Biblia, un autobiógrafo, un filósofo escéptico y neoplatónico, un

[28] Polman, *L'élément historique*, pp. 539 y *ss.* "À la considerer dans son orientation historique, la controverse historique du XVIe siècle se rattache à l'humanisme". Eduard Fueter, *Geschichte der nueren Historiographie*, Munich, 1911, pp. 246 y *ss.* pasa por alto el problema al afirmar que el humanismo ignoró a la Iglesia y que la historiografía eclesiástica, como hija de la Reforma, era independiente del humanismo.

[29] Frederic Seebohm, *The Oxford Reformers*, Londres, 1887. Walter Dress, *Die Mystik des Marsilio Ficino*, Berlín-Leipzig, 1929. P. A. Duhamel, "The Oxford Lectures on John Colet", *Journal of the History of Ideas*, 1953, núm. 14, pp. 493-510.

[30] Kristeller, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, pp. 355-372.

escritor de base retórica que halla justificación al estudio de los poetas paganos, un teólogo sistemático que continuó la obra de los Padres griegos, y un oponente vigoroso de las herejías, quien planteó o afinó las doctrinas del pecado original, de la gracia y de la predestinación. Todos esos elementos eran fuentes potenciales de inspiración para los futuros lectores de las obras de Agustín.

Durante la temprana Edad Media la influencia de Agustín se dejó sentir, sobre todo, en los campos de la teología propiamente dicha, de la educación y del pensamiento político. En los siglos XI y XII, cuando el surgimiento del escolasticismo, las obras de Agustín fueron la principal inspiración filosófica y teológica, y con toda justeza se ha llamado agustinianos a los primeros escolásticos. En los siglos XIII y XIV, cuando Aristóteles predominó entre los filósofos y teólogos, el agustinismo sobrevivió como una importante corriente secundaria, e incluso los aristotélicos conservaron muchas huellas de la influencia de Agustín. Al mismo tiempo, la teología de los místicos y la amplia corriente de literatura religiosa popular siguieron fieles al espíritu de Agustín y no fueron afectadas por Aristóteles.

La influencia de Agustín durante el periodo renacentista siguió, en parte, las líneas asentadas durante los siglos precedentes. En el siglo XV e incluso posteriormente se nota la huella de la corriente agustiniana en la filosofía escolástica y en la teología; en ese mismo periodo aumentó el volumen de literatura religiosa popular afectada por sus ideas. Agustín fue, después de la Biblia, la máxima autoridad entre los dirigentes de la *Devotio Moderna* en los Países Bajos; lo mismo había ocurrido con San Bernardo y los místicos alemanes.

Sin embargo, junto a estas líneas tradicionales de la influencia agustiniana, cuya importancia no debemos subestimar, notamos hacia Agustín ciertas actitudes que parecen de un tipo diferente. Para Petrarca, quien no gusta de la teología escolástica y la pasa por alto, aunque haciendo hincapié siempre en sus propias convicciones religiosas, Agustín fue un autor favorito, que ejerció una influencia decisiva en el desarrollo espiritual del poeta italiano. Aparte de las citas numerosas, dos casos merecen mención especial. Cuando Petrarca compuso su obra más personal, *Secretum*, le dio la forma de un diálogo entre Agustín y su autor; es el primero quien toma la parte de guía espiritual y resuelve todas las dudas y preguntas del segundo. En la carta famosa en que describe su subida al monte Ventoux, Petrarca narra cómo sacó del bolsillo las *Confesiones* de Agustín, las abrió al azar y topó con un pasaje que expresaba adecuadamente los sentimientos del poeta: "Los hombres admiran la altura de las montañas, los

grandes movimientos del mar, las costas del océano y las órbitas de las estrellas, y se olvidan de sí mismos." De esta manera, fue el Agustín de las *Confesiones*, el hombre que con elocuencia expresaba sus sentimientos y experiencias, y no el teólogo dogmático, el que impresionó a Petrarca y a otros humanistas posteriores, y los ayudó a reconciliar sus convicciones religiosas con sus gustos literarios y su opiniones personales. Solamente Erasmo, quien tanto había hecho por el texto de Agustín, se mostró indiferente hacia la teología de este último y a su interpretación de la Biblia, prefiriendo la de San Jerónimo; es significativo que ésa sea la causa de que católicos y protestantes por igual lo censuraran.

Entre los platonistas del periodo tenemos otra variedad de influencia agustiniana en el Renacimiento. Todos los filósofos que simpatizaban con el platonismo, desde Besarión hasta Patrizi, citaban afanosamente la opinión de Agustín en favor de Platón y de los platónicos, opinión ya utilizada por Petrarca contra la autoridad de Aristóteles. Algunos de esos platónicos derivaron de los escritos de Agustín importantes ideas filosóficas. Así por ejemplo, Cusano, a quien de muchas maneras afectó el pensamiento de Agustín, tomó de una carta de éste el término "ignorancia erudita", que empleó para descifrar el método característico de su especulación. Ficino no sólo afirma que su alianza con la escuela platónica estaba determinada en parte por la autoridad de Agustín, sino que, además, agrega que algunos elementos esenciales de su propia filosofía derivan de una lectura directa de las obras de Agustín, como fácilmente se verá mediante un análisis detallado de las de Ficino. Demos un ejemplo: cuando, en el prefacio a su obra filosófica principal, Ficino anuncia su intención de interpretar la filosofía de Platón sobre todo a partir del alma y de Dios, está siguiendo claramente la guía de San Agustín. No obstante, es característico que Ficino parezca conocer a Agustín con base, ante todo, en obras tan difundidas como las *Confesiones*, la *Ciudad de Dios* y *De Trinitate*, así como en esos primeros escritos filosóficos y platónicos que han sido minimizados por los admiradores teológicos de ese gran Padre de la Iglesia; obviamente, Ficino muestra menos interés por los escritos teológicos posteriores de Agustín.

Fue muy diferente, aunque no menos poderosa, la influencia que Agustín ejerció en los escritores teológicos, tanto protestantes como católicos, de los siglos XVI y XVII. Lutero, Calvino y los sucesores de ambos tomaron la teología de los escritos últimos de Agustín, que tanto insistían en la predestinación, el pecado y la gracia; por el contrario, los teólogos de la Reforma católica y, más tarde, los jansenistas y los oratorianos derivaron ideas teológicas muy diferentes de su interpretación del pensamiento agustiniano. Cierto que esos desarrollos teológicos estaban muy apartados de los intereses y de las ideas del humanismo renacentista, pero parece razonable recordar que la autoridad concedida a Agustín, a los otros escritores patrísticos y a las Escrituras mismas algo tiene que ver con la insistencia humanista en ir a las fuentes antiguas, así como con su desprecio por la tradición medieval de la teología escolástica.

Pienso que, finalmente, estamos preparados ya para ofrecer una interpretación significativa de la expresión "humanismo cristiano", tan a menudo aplicada al Renacimiento o a periodos anteriores.[31] Si, de acuerdo con el significado dado por el Renacimiento a las palabras humanista y humanidades confinamos el término humanismo a las preocupaciones retóricas, clásicas y morales de los humanistas del Renacimiento, sin tomar en cuenta las opiniones filosóficas o teológicas que en lo particular sostenía cada humanista, y sin parar en la preparación teológica, filosófica, científica o jurídica que cada erudito pudo haber combinado con su educación humanista, bien podríamos llamar humanistas cristianos a todos aquellos intelectuales que aceptaron las enseñanzas del cristianismo y eran miembros de alguna de las iglesias, sin que por ello examinaran necesariamente temas religiosos o teológicos en sus escritos literarios o ensayísticos. Si aplicamos tal norma, prácticamente todos los humanistas del Renacimiento, anteriores y posteriores a la Reforma, eran humanistas cristianos, ya que son raros y dudosos los supuestos casos de paganismo franco o de presencia de convicciones ateas. Pero probablemente convenga emplear la expresión humanismo cristiano en un sentido más específico, limitándola a aquellos intelectuales con una preparación clásica y retórica humanista que de un modo explícito examinaron en todos o algunos de sus escritos problemas religiosos o teológicos. En este sentido, ni Aquino ni Lutero fueron humanistas cristianos por la sencilla razón de que, como teólogos, no eran humanistas según se entendía entonces esta denominación, aunque Lutero presupone ciertos logros eruditos del humanismo. Por otra parte, entre los humanistas cristianos no sólo debemos enumerar a Erasmo, Vives, Budé, Moro y Hooker, sino también a Calvino, ese elegante escritor latino y comentador de Séneca; a Melanchton, defensor de la retórica contra la filosofía, quien influyó en muchos aspectos de la Alemania luterana más que el propio Lutero, y quien fue causa de la tradición humanística existente en las escuelas protestantes alemanas

[31] *Véase* la nota 1 del capítulo I.

hasta el siglo XIX; y, finalmente, los padres jesuitas, muchos de los cuales fueron excelentes como especialistas en lo clásico y como escritores en latín, y quienes deben parte de su éxito a la buena educación que ofrecían sus escuelas y colegios en las disciplinas humanísticas por entonces en boga.

La tradición de la enseñanza humanista de ninguna manera concluyó cuando las Reformas protestante y católica, como parecería ser el caso si tan sólo atendemos a los encabezados del suceder histórico. Sobrevivió tan vigorosa como la tradición del escolasticismo aristotélico, atravesando todas las divisiones religiosas y nacionales, floreciendo por igual en Leiden y Oxford que en Padua y Salamanca, y ejerciendo una influencia igualmente formativa en las mentes de los filósofos y científicos educados en las escuelas y universidades de los siglos XVII y XVIII.

Hemos llegado, finalmente, a la terminación de nuestro largo y rápido viaje; hora es de que resuma mis impresiones y memorias. Podemos afirmar brevemente que el periodo llamado Renacimiento logró un conocimiento mucho más exacto y completo de la literatura latina antigua y, en especial, de la griega del que había sido posible en épocas precedentes. Por medio de unos cuantos ejemplos tomados de la historia de la filosofía y la teología, hemos procurado demostrar que tal conocimiento no fue una simple cuestión de estudio e imitación, sino que las ideas encarnadas en la literatura antigua sirvieron como fermento e inspiración del pensamiento original surgido en ese periodo, y que explican, al menos en parte, los cambios intelectuales que se dieron con cierta lentitud en el siglo XV y con mayor rapidez en el XVI. Fácil sería multiplicar esos ejemplos con base en la historia de la filosofía, así como a partir de los demás campos de la historia intelectual y cultural.

En el siglo XVII se inicia un nuevo periodo en la historia de la ciencia y la filosofía occidentales, y van quedando como trasfondo las tradiciones del Renacimiento. Desde mediados del siglo XVI los eruditos comienzan a estar más conscientes de la originalidad propia y a captar los progresos que, comparada con la Antigüedad clásica, su época lograba.[32] Se subraya mucho que la invención de la imprenta y el descubrimiento de América ilustraron dicho progreso, y en el siglo XVII la famosa batalla de los antiguos y los modernos permitió una distinción más clara entre las ciencias —en las cuales la época moderna

[32] J. B. Bury, *The Idea of Progress*, Londres, 1920. Richard F. Jones, *Ancients and Moderns*, San Luis, 1936.

había sobrepasado ya los logros de los antiguos— y las artes —en las cuales nunca se conseguirá sobrepasarlos, aunque el igualarlos quizá sí fuera posible—. En consecuencia, cuando en el siglo XVIII surgió una nueva ola de clasicismo, quedó limitada a la literatura y a la poesía, a las artes visuales y al pensamiento político, omitiéndose las ciencias naturales, en las cuales ya no era posible considerar maestros a los antiguos.

Vivimos unos tiempos en que esta ola de clasicismo dieciochesco ha agotado casi todas sus fuerzas. La erudición clásica se ha convertido en una herramienta sumamente especializada, puesta en las manos de unos cuantos expertos valerosos que han ampliado considerablemente los conocimientos de sus predecesores, al menos en ciertas áreas de su disciplina, pero que parecen haber ido perdiendo terreno cada vez en mayor medida ante los no especialistas y ante el público en general, aunque no sea de ellos la culpa. Quienes no estudiaron filología clásica tienen razones para envidiar el conocimiento del latín que se tenía en cualquier siglo de la Edad Media; y hay muchos educadores profesionales y muchos sectores importantes de la opinión pública que parecen no tener la más remota idea de que existe un campo de especialización humanística; y si no saben de su existencia, menos aún saben de su importancia. Es tal la situación, que razón tienen en preocuparse muchos eruditos con un sentido del deber. Sin embargo, tiendo a confiar y a esperar que continuará el interés en los clásicos y en el saber histórico y que incluso revivirá, pues estoy firmemente convencido de su mérito intrínseco y opino que no podrán sino volver a imponerse, aunque quizá de un modo diferente al que estamos acostumbrados, un modo más adaptado a las necesidades y los intereses de nuestro tiempo y de nuestra sociedad. Por lo mismo, el estudio de la historia de la civilización y la lectura de los clásicos en traducciones cumple un útil servicio en la educación universitaria. Es probable que la rueda de la moda, que en los tiempos actuales parece haber sustituido a la de la fortuna que con tanta frecuencia aparece en el arte y en la literatura de la Edad Media y del Renacimiento, en algún momento traiga de vuelta ese gusto por la claridad, la sencillez y la concisión en la literatura y en el pensamiento que siempre han tenido su terreno nutricio en las obras de la Antigüedad.

El deseo natural de vencer, tanto en el tiempo como en el espacio, los límites de nuestra perspectiva pueblerina pudiera estimular el interés por los clásicos, ya que éstos no sólo ejercen un atractivo directo en nuestra época, sino que incluyen muchas claves para la comprensión del pensamiento medieval y del moderno en sus principios, los que

a su vez contienen las raíces directas de nuestro propio mundo contemporáneo. Cierto también que cada generación posee un mensaje propio y que cada individuo puede hacer una contribución original. El efecto de la influencia clásica en el pensamiento y en la literatura renacentistas acaso nos indique cuán posible es aprender del pasado y ser original al mismo tiempo. La originalidad es muy de admirar, pero se trata de un don concedido por la naturaleza o por la providencia; no se la puede enseñar y mucho dudo que la dañe el conocimiento o la aumente la ignorancia.

No es mi deseo dar la impresión de que busco elevar el ideal de la erudición a costa de otros ideales más fundamentales y totalizadores; o que ignoro las limitaciones del quehacer histórico. Todos somos, o deseamos ser, ciudadanos, personas que trabajan, personas que piensan y seres humanos, y no simplemente eruditos o filósofos. Como ya lo dijo Jacob Burckhardt, el conocimiento histórico no nos hace más listos para la siguiente ocasión, sino sabios para siempre.[33] No nos da respuestas o soluciones para los problemas morales, sociales o intelectuales a que nos enfrentamos, pero sí una perspectiva. Ningún volumen de información nos aliviará la tarea de elegir al juzgar y al actuar, tarea que debemos cumplir todos los días. Existen en la vida externa y espiritual de cada persona sentimientos y experiencias únicos que nunca o muy rara vez, y entonces imperfectamente, han expresado los pensadores y escritores del pasado. El mundo de la civilización occidental, amplio y rico en comparación con la época y la sociedad actuales, que son parte de él, resulta a su vez pequeño y limitado cuando lo comparamos con toda la historia de la humanidad, con la existencia en nuestro planeta de animales, plantas y una naturaleza silenciosa, o con la enorme, cuando no infinita, amplitud en el espacio y en el tiempo de nuestro universo visible. El sólo interesarnos por los conocimientos históricos podría aislarnos de todas aquellas personas que, por razones geográficas, sociales o educativas, no pueden participar de ellos y que sin embargo, como seres humanos, exigen de nosotros una comprensión cordial.

Finalmente, ese registro del pasado en el cual se deciden todas las batallas y se olvidan todos los dolores —sucediendo que los personajes, los actos y las obras más distinguidos sobresalen con mayor claridad y de un modo más definitivo que en su propia época—, podría adormecernos y hacernos caer en una falsa seguridad y en la indolencia en

[33] Jacob Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Leipzig, 1935, p. 10; *id.*, *Force and Freedom*, trad. por James H. Nichols, Nueva York, 1943, p. 86.

razón de los dolores que debemos sufrir, las decisiones que debemos tomar, las acciones y los trabajos que debemos cumplir sin poder saber el resultado o el valor que tendrán cuando aparezcan, si aparecen, ante los ojos de un futuro observador como un pasado ya decidido y fijado. Todas esas objeciones y dudas son ciertas, y siempre deberemos recordarlas. No obstante, confío en que se acepte con paciencia este alegato en favor de la erudición clásica y de los conocimientos históricos, pues proviene de una persona que no es miembro de un gremio de filólogos o historiadores. Permítaseme concluir con unas palabras que Erasmo pronunció como respuesta a los teólogos que criticaban su ideal de erudición, y que nos será fácil adaptar a esta situación un tanto diferente: "La oración, desde luego, es el arma poderosa (en nuestra lucha contra el vicio) [...] no obstante, igual de necesario es el conocimiento."[34]

[34] "Duo praecipue paranda sunt arma cui sit [...] cum universa vitiorum cohorte pugnandum [...] precatio et scientia [...] Sed precatio quidem potior, ut quae cum Deo sermones misceat, at scientia non minus necessaria tamen", Desiderio Erasmo, "Enchiridion militis Christiani", 1503, *Ausgewählte Werke*, Hajo y Annemarie Holborn, Munich, 1933, p. 29.

Segunda Parte

EL PENSAMIENTO RENACENTISTA Y LA EDAD MEDIA

V. EL HUMANISMO Y EL ESCOLASTICISMO EN EL RENACIMIENTO ITALIANO

DESDE 1860, cuando Jacob Burckhardt publicó su famoso libro sobre la civilización del Renacimiento en Italia,[1] ha habido una controversia entre los historiadores respecto al sentido y a la importancia del Renacimiento italiano.[2] Casi todos los eruditos que han participado en esta discusión pensaron que era su deber proponer una teoría nueva y diferente. Tal variedad de puntos de vista tuvo como causa, en parte, el peso dado por los especialistas a diferentes personalidades o corrientes históricas o a diferentes aspectos y desarrollos del Renacimiento italiano. Sin embargo, la razón principal de esta controversia acerca del Renacimiento —por lo menos, la causa principal en las fases más recientes— ha sido el progreso considerable conseguido en las últimas décadas en el campo de los estudios medievales. No se piensa ya que la Edad Media fuera una época oscurantista y, en consecuencia, hay muchos especialistas que no ven la necesidad de esa luz nueva y de ese resurgimiento que el nombre mismo de Renacimiento parece sugerir. Por ello, ciertos medievalistas han puesto en duda la existencia misma del Renacimiento y gustarían de borrar completamente ese nombre del vocabulario de los historiadores.

Dado ese ataque poderoso, los estudiosos del Renacimiento han adoptado una nueva línea de defensa. Han demostrado que la idea encarnada en el término "Renacimiento" no fue una invención de ciertos entusiastas historiadores del siglo pasado, sino una idea expresada de modo general en la literatura del Renacimiento. Los humanistas mismos hablaban continuamente del resurgimiento o renacer de las artes y de la erudición conseguido en su tiempo, tras un largo periodo de decadencia.[3] Acaso se objete que también en la literatura medieval tenemos

[1] *Die Cultur der Renaissance in Italien*, Basilea, 1860, trad. por S. G. C. Middlemore como *The Civilization of the Renaissance in Italy*, Londres, 1878; hay muchas ediciones posteriores en ambos idiomas.

[2] Hans Baron, "Renaissance in Italien", *Archiv für Kulturgeschichte*, 1927, núm. 17, pp. 226-252 y 1931, núm. 21, pp. 95-119. Johan Huizinga, "Das Problem der Renaissance", *Wege der Kulturgeschichte*, trad. por Werner Kaegi, Munich, 1930, pp. 89-139. *Véase* también la discusión publicada en el *Journal of History of Ideas*, 1943, núm. 4, pp. 1-74. Wallace K. Ferguson, *The Renaissance in Historical Thought*, Boston, 1948. *Véase* la nota 1 de la introducción a la Primera Parte.

[3] Konrad Burdach, *Reformation, Renaissance, Humanismus*, 2a. ed., Berlín-Leipzig, 1926.

afirmaciones ocasionales de un renacimiento intelectual.[4] Sin embargo, queda el hecho de que, durante el Renacimiento, los intelectuales y los escritores hablaron de tal resurgimiento y renacer con mayor persistencia que la presente, en cualquier otro periodo de la historia europea. Incluso aunque estuviéramos convencidos de que se trataba de una afirmación vacía y de que los humanistas no consiguieron un Renacimiento verdadero, forzados nos veríamos a admitir que esa ilusión fue característica del periodo, y que el término Renacimiento posee, por lo menos, un significado subjetivo.

Sin cuestionar la validez de tal argumento, pienso que hay razones más objetivas para defender la existencia y la importancia del Renacimiento. El concepto de estilo, en el sentido con que tan afortunadamente lo aplican los historiadores del arte,[5] podría ser empleado de un modo más general en otros campos de la historia intelectual, permitiéndonos esto, quizá, reconocer los cambios importantes producidos por el Renacimiento, sin que ello nos obligue a despreciar la Edad Media o

Wallace K. Ferguson, "Humanist Views of the Renaissance", *American Historical Review*, 1939-1940, núm. 45, pp. 1-28; *id.*, *The Renaissance in Historical Thought*, pp. 1 y *ss. Véase* también Herbert Weisinger, "The Self-Awareness of the Renaissance", *Papers of the Michigan Academy of Science, Arts, and Letters*, 1944, núm. 29, pp. 561-567; *id.*, "Who began the Revival of Learning", *ibid.*, 1945, núm. 30, pp. 625-638; *id.*, "Renaissance Accounts of the Revival of Learning", *Studies in Philology*, 1948, núm. 45, pp. 105-118; *id.*, "The Renaissance Theory of the Reaction against the Middle Ages...", *Speculum*, 1945, núm. 20, pp. 461-467; *id.*, "Ideas of History during the Renaissance", *Journal of the History of Ideas*, 1945, núm. 6, pp. 415-435. Franco Simone, *La coscienza della Rinascita negli Umanisti francesi*, Roma, 1949. Eugenio Garin, "Umanesimo e Rinascimento" en *Problemi ed orientamenti critici di lingua e di letteratura italiana*, ed. por Attilio Momigliano, vol. 3: *Questioni e correnti di storia letteraria*, Milán, 1949, pp. 349-404. Una mayoría de los pasajes que estos eruditos citan son posteriores a los comienzos del siglo XV. Sin embargo, ya en 1330 el hermano Guido da Pisa, en su comentario a Dante, escribió: "Per istum enim poetam resuscitata est mortua poesis [...] Ipse vero poeticam scientiam suscitavit et antiquos poetas in mentibus nostris reviviscere fecit", Orazio Bacci, *La Critica letteraria*, Milán, 1910, p. 163. "Ipse enim mortuam poesiam de tenebris reduxit ad lucem, et in hoc fuit imitatus Boetium, qui philosophiam mortuam suo tempore suscitavit", Guido da Pisa, *Expositiones et glose super Comediam Dantis*, Vincenzo Cioffari, Albany, N. Y., 1974, p. 4.

[4] Los intentos que hace Burdach de derivar el concepto de Renacimiento de las tradiciones religiosas o místicas ya no me convencen. Sin embargo, un poeta carolingio escribió la siguiente línea: "Aurea Roma iterum renovata renascitur orbi" (E. K. Rand, "Renaissance, why not?" *Renaissance*, 1943, núm. 1, p. 34). Milo Crispinus dice en su biografía de Lanfranc: "quem Latinitas in antiquum scientiae statum ab eo restituta tota supremum debito cum amore agnoscit magistrum" (Migne, *P. L.*, CL, 29). En cuanto al aspecto político del concepto, *véase* P. E. Schramm, *Kaiser, Rom und Renovatio*, 2 vols., Leipzig, 1929. *Véase* también el juicio de Agustín sobre Ambrosio (*Soliloquia*, II, 14, 26): "ille in quo ipsam eloquentian quam mortuam dolebamus perfectam revixisse cognovimus."

[5] Erwin Panofsky, *Renaissance and Renascences in Western Art*, Estocolmo, 1960.

a disminuir la deuda que el Renacimiento tiene con la tradición medieval.

A más de lo anterior, me gustaría volver a examinar la relación existente entre la Edad Media y el Renacimiento a la luz de la siguiente consideración: los estudiosos se han acostumbrado tanto a subrayar el universalismo de la Iglesia y de la cultura medievales, y a considerar el Renacimiento como un fenómeno europeo, que tienden a olvidar las profundas diferencias regionales presentes incluso durante la Edad Media. No hay duda de que Francia fue el centro de la civilización medieval, y que los demás países de la Europa occidental siguieron su liderazgo, desde la época carolingia hasta los comienzos del siglo XIV.[6] Desde luego, Italia no fue una excepción a esa regla; pero si los otros países —y en especial Inglaterra, Alemania y los Países Bajos— participaron activamente en las principales exploraciones culturales del periodo y siguieron un mismo desarrollo general, Italia ocupó una posición un tanto peculiar.[7] Antes del siglo XIII, su participación activa en muchos aspectos importantes de la cultura medieval iba muy atrasada de la de otros países. Se observa esto en la arquitectura y en la música, en el drama religioso y en la poesía en latín y vernácula en lo general,[8] en la filosofía escolástica y en la teología[9] e incluso, pese a la opinión usual, en los estudios clásicos.

Por otra parte, Italia poseía una tradición propia estrecha pero persistente, que remontaba a la Roma antigua y encontró su expresión

[6] Étienne Gilson, "Humanisme médiéval et Renaissance", *Les Idées et les lettres*, París, 1932, pp. 171-196. E. R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Berna, 1948, pp. 41 y *ss.*, y pp. 387 y *ss.*, trad. por Willard R. Trask como *European Literuture and the Latin Middle Ages*, Nueva York, 1953.

[7] Karl Vossler ha comentado el aislamiento de Italia en la Edad Media y la relativa escasez de antecedentes italianos en Dante en su libro *Mediaeval Culture*, trad. por W. C. Lawton, vol. 2, Nueva York, 1929, 1960, p. 4 y *ss.* Cf. Vossler, *Die göttliche Komödie*, vol. II, Parte I, Heidelberg, 1908, pp. 582 y *ss.*

[8] Hay excepciones notables —como Guido de Arezzo, Alfano de Salerno y Henrico de Settimello—, pero no cambian el cuadro general. Respecto a la participación de Italia en la cultura latina medieval anterior al siglo XIII, *véase* Franceso Novati y Angelo Monteverdi, *Le Origini*, Milán, 1926. Antonio Viscardi, *Le Origini*, Milán, 1939. Maximiliam Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, 3 vols., Munich, 1911-1931.

[9] Si bien varios de los representantes más famosos de la teología escolástica fueron italianos —como Lanfranco, Anselmo, Pedro Lombardo, Tomás de Aquino y Buenaventura—, llevaron a cabo gran parte de sus estudios y enseñanzas en Francia. Respecto a Lanfranco, *véase* Francesco Novati, "Rapports littéraires de l'Italie et de la France au XIe siècle", *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Comptes Rendus des Séances de l'année 1910*, pp. 169-184. Pedro Damián fue un representante típico de la teología italiana del siglo XI; su preparación era más bien jurídica y retórica que filosófica; *véase* J. A. Endres, *Petrus Damiani und die weltliche Wissenschaft*, Münster, 1910.

mejor en ciertas ramas de las artes y de la poesía, de la educación laica y de las costumbres legales, así como en el estudio de la gramática y de la retórica.[10] Italia estuvo expuesta a la influencia bizantina más directa y continuamente que cualquier otro país de la Europa occidental. Finalmente, a partir del siglo XI, Italia desarrolló una vida propia, cuya expresión tenemos en el comercio y en la economía, en las instituciones políticas de sus ciudades, en el estudio de la ley civil, del derecho canónico y de la medicina, en las técnicas epistolares y en la elocuencia secular.[11] La influencia de Francia ganó poder en el siglo XIII, cuando surgen sus huellas en la arquitectura y en la música, en la poesía vernácula y en latín, en la filosofía y la teología y en el campo de los estudios clásicos.[12] Por lo mismo, podrán comprenderse muchos productos típicos del Renacimiento italiano como resultado de las tardías influencias medievales recibidas de Francia, pero injertadas y asimiladas por una tradición nativa menos amplia, más terca y diferente. Puede afirmarse lo anterior de la *Divina Comedia* de Dante, del drama religioso que prosperó en Florencia durante el siglo XV y de la poesía caballeresca de Ariosto y de Tasso.

Se nota un desarrollo similar en la historia de la erudición. Por tanto, no deberá examinarse el Renacimiento italiano únicamente en sus contrastes con la Edad Media francesa, sino también en sus relaciones con la Edad Media italiana. La rica civilización de la Italia renacentista no brotó directamente de la igualmente rica civilización de la Francia medieval, sino de las tradiciones mucho más modestas de la Italia medieval. Es hacia principios del siglo XIV cuando Italia pasa por un aumento tremendo de todas sus actividades culturales, lo que le permite, por un tiempo, arrebatar a Francia el liderazgo cultural de la Europa occidental. En consecuencia, no hay duda ninguna de que existió un Renacimiento italiano; es decir, un Renacimiento cultural de Italia no tanto en contraste con la Edad Media en general o con la Edad Media francesa sino, muy definitivamente, en contraste con la Edad Media italiana. Una carta de Boccaccio permite suponer que algunos ita-

[10] En lo que toca a la historia de la educación en Italia, *véase* Giuseppe Manacorda, *Storia della scuola in Italia*, 2 partes, Milán, s. f. Gunzo de Novara y Anselmo el Peripatético son representantes típicos de la retórica italiana de los siglos X y XI. Piénsese que la biblioteca de Bobbio, del siglo X, era rica en tratados de gramática, pero escaseaba en poetas clásicos, Gustav Becker, *Catalogi Bibliothecarum antiqui*, Bonn, 1885, p. 64 y *ss.*

[11] Charles H. Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge, Mass., 1927.

[12] Respecto a las influencias francesas en el siglo XIII, *véase* Giulio Bertoni, *Il Duecento*, 3a. ed., Milán, 1939. Muchos poemas y obras en prosa de autores italianos fueron escritos en francés; asimismo, de modelos franceses deriva mucha de la poesía y la prosa vernáculas primeras escritas en italiano.

lianos de aquella época comprendían a fondo este desarrollo general,[13] y debemos tener en cuenta constantemente ese desarrollo si queremos comprender la historia de la erudición durante el Renacimiento italiano.

El movimiento humanista es el aspecto más característico y general del Renacimiento italiano en el campo intelectual. Innecesario es decir que el término humanismo cuando es aplicado al Renacimiento italiano, no significa esas nociones vagas y confusas que hoy suelen ir asociadas con él. En el Renacimiento tenemos tan sólo unas cuantas huellas de ellas. Por humanismo queremos significar simplemente la tendencia general de esa época a darle la mayor importancia a los estudios clásicos, a considerar a la Antigüedad clásica como norma y modelo común para guiar todas las actividades culturales. Será nuestra tarea comprender el significado y el origen de este movimiento humanista, usualmente asociado con el nombre de Petrarca.

Entre los historiadores modernos tenemos dos interpretaciones del humanismo italiano. La primera lo considera como el simple surgimiento del estudio de lo clásico, logrado durante el periodo del Renacimiento. No es muy popular hoy en día este punto de vista, que defendió una mayoría de los historiadores de la erudición clásica. El resurgimiento de los estudios clásicos no es, desde luego, un hecho que impresione a una edad como la nuestra, que prácticamente ha abandonado la educación clásica; resulta fácil, por tanto, alabar la sabiduría clásica de la Edad Media en un momento en el cual, excepto por un diminuto grupo de especialistas, se sabe menos de la Antigüedad clásica que en la Edad Media. Además, en una época como la presente, menos interesada en la erudición que en los logros prácticos, en la escri-

[13] Tras alabar a Dante y a Petrarca como restauradores de la poesía, Boccaccio agrega: "inspice quo Romanum corruerit imperium [...] quid insuper philisophorum celebres titulos et poetarum myrthea laureaque serta meditari [...] quid in memoriam revocare militarem disciplinam [...] quid legum auctoritatem [...] quid morum conspicuum specimen. Haec omnia [...] una cum Italia reliqua et libertate caelesti a maioribus nostris [...] neglecta sunt et a nationibus exteris aut sublata aut turpi conquinata labe sordescunt [...] et si omnia resarciri nequeant, hoc saltem poetici nominis fulgore [...] inter barbaras nationes Roma saltem aliquid veteris maiestatis possit ostendere" (carta a Jacopo Pizzinghe en *Le lettere edite e inedite di Messer Giovanni Boccaccio*, Francesco Corazzini, Florencia, 1877, p. 197). *Véase* Konrad Burdach, *Rienzo und die geistige Wandlung seiner Zeit / Vom Mittelalter zur Reformation*, vol. 2, Berlín, 1913-1928, pp. 510 y *ss.* Incluso Salutati, en su carta a Pedro de Mantua y tras haber admitido que Roma ha perdido su poder militar, dice que ninguna excusa hay para que otras naciones la superen en distinción literaria. "Gaudebam igitur apud nos emergere qui barbaris illis quondam gentibus saltem in hoc palman eriperet, qualem me tibi (*léase:* te mihi) fama et multorum relatio promittit", dice aludiendo a los logros de Pedro de Mantua en el campo de la lógica. (*Epistolario di Coluccio Salutati*, Francesco Novati, vol. 3, Roma, 1896, pp. 319 y *ss.*)

tura "creadora" y en el pensamiento "original", un simple cambio de orientación, incluso un incremento de conocimiento en el campo de la erudición no parece tener importancia histórica ninguna. Sin embargo, la situación era muy distinta en el Renacimiento, cuando adquirió una importancia tremenda el crecimiento de los estudios clásicos y el interés por ellos.

A decir verdad, varios hechos históricos dan apoyo a esa interpretación, que considera el movimiento humanista como un surgimiento de los estudios clásicos. Los humanistas eran especialistas en lo clásico y contribuyeron al surgimiento de los estudios clásicos.[14] En el campo de los estudios latinos volvieron a descubrir un cierto número de textos importantes, que apenas habían sido leídos durante la Edad Media.[15] En el caso de autores latinos generalmente conocidos en la Edad Media, los humanistas les dieron mayor difusión mediante numerosas copias manuscritas[16] y ediciones impresas, mediante sus estudios gramaticales y anticuarios, mediante sus comentarios y mediante el desarrollo y la aplicación de una crítica filológica e histórica.

Fue incluso más notable el impulso dado por los humanistas al estudio del griego. A pesar de las relaciones políticas, comerciales y eclesiásticas tenidas con el Imperio bizantino, era comparativamente pequeño el número de personas que en la Europa occidental de la Edad Media conocía el griego, y prácticamente ninguna de ellas estaba interesada en la literatura clásica griega o familiarizada con ella. En las escuelas y universidades de Occidente apenas existía la enseñanza del griego, no habiendo casi manuscrito griego alguno en las bibliotecas occidentales.[17] En los siglos XII y XIII se tradujo al latín un gran número de textos griegos, fuera directamente o a través de traducciones árabes intermediarias; ahora bien, esa actividad estaba confinada casi

[14] Respecto a los estudios clásicos de los humanistas, *véase* Georg Voigt, *Die Wiederbelebung des classischen Alterthums*, 3a. ed., vol. 2, Berlín, 1893, pp. 373 y ss. Sir J. E. Sandys, *A History of Classical Scholarship*, vol. 2, Cambridge, 1908, pp. 1 y ss.

[15] Esos descubrimientos incluyen a Lucrecio, Tácito, Manlio, varias obras de Plauto y varios discursos y obras retóricas de Cicerón. *Véase* Remigio Sabbadini, *Le scoperte dei codici latini e greci ne' secoli XIV e XVI*, 2 vols., Florencia, 1905-1914. Maximilian Manitius, *Handschriften antiker Autoren in mittelalterlichen Bibliothekskatalogen*, Leipzig, 1935.

[16] En general no se está al tanto de que los manuscritos del siglo XV sobre autores clásicos latinos son probablemente más numerosos que los de todos los siglos anteriores en conjunto. Los editores modernos hacen de lado esos manuscritos, y tal vez sea menor su valor para establecer un texto crítico. Sin embargo, su existencia misma es un fenómeno importante, pues refleja cuán amplia difusión tenían los autores clásicos durante el Renacimiento.

[17] Louise R. Loomis, *Medieval Hellenism*, Lancaster, Pa., 1906.

por completo al campo de las matemáticas, de la astronomía, de la astrología, de la medicina y de la filosofía aristotélica.[18]

En el Renacimiento cambió rápidamente tal situación. El estudio de la literatura clásica griega, cultivada en el Imperio bizantino durante la tardía Edad Media, comenzó a difundirse por el Occidente pasada ya la primera mitad del siglo XIV, ocurriendo esto gracias a los eruditos bizantinos que fueron a Europa occidental por una corta estancia o para radicarse en ella, y gracias a eruditos italianos que fueron a Constantinopla en busca de la sabiduría clásica griega.[19] Como resultado de esto, el idioma y la literatura griegos tuvieron un lugar fijo en los planes de estudio de los colegios y las universidades de Occidente, lugar que no perdieron ya sino en nuestro siglo. De las bibliotecas del Oriente vino a las de Occidente un buen número de manuscritos griegos, que constituyó la base de una mayoría de nuestras ediciones de los clásicos. En una etapa posterior, los humanistas publicaron ediciones impresas de los autores griegos, escribieron comentarios acerca de éstos y ampliaron sus estudios gramaticales y anticuarios, así como sus métodos de crítica filológica e histórica de la literatura griega.

Igual importancia tuvieron, aunque ahora se las aprecia menos, las numerosas versiones al latín de textos griegos, versiones debidas a los humanistas del Renacimiento. Gracias a esto se tradujo por primera vez la casi totalidad de la poesía, la oratoria, la historiografía, la teología y la filosofía no aristotélica griegas, quedando remplazadas por nuevas traducciones humanistas las traducciones medievales de Aristóteles y de los científicos griegos. Esas versiones al latín hechas en el Rena-

[18] Respecto a las traducciones del siglo XII, *véase* Charles H. Haskins, *Studies in the History of Mediaeval Science*, 2a. ed., Cambridge, Mass., 1927. En lo que toca al siglo XIII, *véase* Maurice De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, 6a. ed., vol. 2, Lovaina, 1936. El tener una bibliografía de las traducciones al latín de textos griegos sigue siendo un desiderátum muy importante, si bien recientemente se han hecho algunas contribuciones parciales. *Véase* en especial J. T. Muckle, "Greek Works translated directly into Latin before 1350", *Mediaeval Studies*, 1942, núm. 4, pp. 33-42, y 1943, núm. 5, pp. 102-114. *Catalogus Translationum et Commentariorum*, P. O. Kristeller y F. Edward Cranz, 3 vols., Washington, D. C., 1960-1976. Respecto al estudio del griego en la Edad Media, *véanse* los artículos de Roberto Weiss citados en la nota 11 del capítulo I.

[19] En lo que toca al estudio de la literatura clásica griega en la Constantinopla medieval, *véase* Karl Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur* 2a. ed., Munich, 1897, pp. 499 y ss. No hay duda posible sobre la influencia directa de esta tradición bizantina en los estudios griegos de los humanistas italianos. Aparte de lo anterior, acaso se haya dado alguna influencia bizantina indirecta en los estudios latinos de los humanistas. La amplitud de intereres de los humanistas se parece a la de muchos eruditos bizantinos. *Véase* el capítulo VII.

cimiento fueron la base de casi todas las traducciones vernáculas de los clásicos griegos, y se las leyó con mucha mayor amplitud que los textos originales. Porque, a pesar de ese notable incremento, el estudio del griego no alcanzó, ni siquiera durante el Renacimiento, la misma importancia general que el estudio del latín, pues este último estaba enraizado en la tradición medieval de Occidente. No obstante, sigue siendo un hecho notable que los humanistas de Europa occidental tomaran en sus manos el estudio de los clásicos griegos justo cuando en el Oriente lo afectaba la declinación y caída del Imperio bizantino.

Si nos preocupamos de recordar estos hechos tan impresionantes, de ninguna manera podremos negar que los humanistas italianos fueron los antepasados de los filólogos e historiadores modernos. Incluso un historiador de la ciencia no podrá despreciarlos, excepto si elige recordar que la ciencia es su tema de estudio, olvidando que la historia es el método que está aplicando a ese tema.

Sin embargo, los humanistas italianos no limitaban su actividad a lo clásico; por tanto, esa teoría que interpreta el movimiento humanista simplemente como un surgimiento de los estudios clásicos no es del todo satisfactoria, pues no explica ese ideal de elocuencia persistentemente buscado en los escritos de los humanistas, no explicando tampoco la abundante literatura de tratados, cartas, discursos y poemas producidos por los humanistas.[20] Esas obras son mucho más numerosas que las contribuciones de los humanistas al campo de lo clásico, y no se las puede explicar como una consecuencia necesaria de los estudios clásicos. No se espera de un especialista moderno en lo clásico que escriba un poema en latín alabando a su ciudad, que dé la bienvenida a un distinguido visitante extranjero con un discurso en latín o que escriba un manifiesto político para su gobierno. Suele hacerse de lado este aspecto de la actividad de los humanistas con un comentario sarcástico sobre la vanidad de éstos o sobre su fantasía para componer discursos. No niego que eran vanos y amaban el echar discursos, pero me inclino por darle una explicación diferente a este aspecto de su actividad. Los humanistas no eran eruditos de lo clásico que, por razones personales, tenían el ansia de la elocuencia, sino al contrario: eran retóricos profesionales, herederos y sucesores de los retóricos medievales,[21] personas que creyeron, algo por aquel entonces nuevo y moderno, que el mejor modo de lograr la elocuencia estaba en imitar los modelos clásicos; por tanto, se vieron obligados a estudiar los clásicos y a fundar la filología clásica. Tal vez sus ideales retóricos y sus logros no correspondan ya a nuestros gustos, pero esos ideales fueron el punto de partida y la fuerza motriz de su actividad, quedando como incidental su preparación en lo clásico.

Más ambiciosa, aunque en mi opinión menos sólida, es la otra interpretación del humanismo italiano, que prevalece entre los historiadores de la filosofía y es aceptada, también, por muchos otros especialistas. En ella se considera el humanismo como la nueva filosofía del Renacimiento, surgida en oposición al escolasticismo, la vieja filosofía de la Edad Media.[22]

Desde luego, existe el hecho innegable de que varios humanistas famosos —como Petrarca, Valla, Erasmo y Vives— fueron críticos violentos de la sabiduría medieval, y tendían a remplazarla por la clásica. Más aún, no hay duda que los humanistas poseían ideales de aprendizaje, educación y vida diferentes a las maneras de pensar medievales. Escribieron tratados sobre cuestiones morales, educativas, políticas y religiosas que diferían, por su tono y su contenido, de los tratados medievales dedicados a temas similares.

Pese a todo esto, esa interpretación del humanismo como una nueva filosofía deja sin explicar varios hechos obvios. Por una parte, vemos a lo largo del Renacimiento italiano la supervivencia terca de la filo-

[20] Respecto a la producción literaria de los humanistas, *véase* Voigt, *Die Wiederbelebung des classischen Alterthums*, vol. 2, pp. 394 y *ss.* Vittorio Rossi, *Il Quattrocento*, 2a. ed., Milán, 1933.

[21] Muy pocos especialistas —entre ellos Francesco Novati, Helene Wieruszowski y Ernst Kantorowicz— han reconocido el nexo entre los humanistas y los retóricos medievales. Sin embargo, esos especialistas notaron sobre todo que los retóricos medievales manifiestan algunas de las características personales que suelen atribuirse a los humanistas. Me gustaría ir más allá y suponer un nexo profesional y literario directo, del cual serían meros síntomas las similitudes personales. La opinión común es muy diferente, y una mayoría de los historiadores habla del *ars dictaminis* como si no hubiera una retórica humanista o viceversa. *Véase* la nota 38 del capítulo XIII.

[22] En lo que toca a las contribuciones de los humanistas a la filosofía, *véase* Friedrich Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 12a. ed., vol. 3, Berlín, 1924, pp. 6 y *ss.* Guido De Ruggiero, *Storia della filosofia*, Tercera Parte, 2a. ed., 2 vols., Bari, 1937. Giovanni Gentile, *Storia della filosofia italiana*, Eugenio Garin, 2 vols., Florencia, 1969, vol. I, pp. 111-216. Ernst Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Berlín-Leipzig, 1927. Si se desean más lecturas sobre el tema de la filosofía renacentista, *véase* P. O. Kristeller y J. H. Randall Jr., "The Study of the Philosophies of the Renaissance", *Journal of the History of Ideas*, 1941, núm. 2, pp. 449-496. Eugenio Garin, *La filosofia / Storia dei generi letterari italiani /*, vol. 1, Milán, 1947, pp. 169-274; *id.*, *Der italienische Humanismus*, Berna, 1947; *id.*, *Filosofi italiani del Quattrocento*, Florencia, 1942. Cleto Carbonara, *Il secolo XV*, Milán, 1943. Giuseppe Saitta, *Il pensiero italiano nell'umanesimo e nel rinascimento*, vol. 1, *L'Umanesimo*, Bolonia, 1949. *Véase* también Charles Trinkaus, *Adversity's Noblemen*, Nueva York, 1940; *id.*, *In Our Image and Likeness*, 2 vols., Chicago, 1970.

sofía escolástica, hecho incómodo que suele explicarse hablando de la inercia intelectual de los filósofos respectivos, a quienes casi nadie ha leído por siglos y cuyo número, cuyos problemas y cuya producción literaria casi todos los historiadores desconocen por completo. Por otra parte, una mayoría de las obras de los humanistas es ajena a la filosofía, incluso en el sentido más vago posible que pueda dársele al término. Si lo leemos, veremos que incluso sus tratados sobre temas filosóficos parecen, en la mayoría de los casos, bastante superficiales e inconcluyentes si los comparamos con las obras de los filósofos clásicos o medievales, hecho que acaso le resulte indiferente a un historiador general, pero que de ninguna manera podrá pasar por alto un historiador de la filosofía.

Pienso que, debido a los últimos avances y a la influencia de la aversión hoy día manifestada contra el escolasticismo, se ha dado la tendencia a exagerar la oposición de los humanistas a aquél, y a adjudicarles una importancia en la historia del pensamiento científico y filosófico que ni podían lograr ni lograron. Fue inevitable la reacción contra tal tendencia pero ha resultado igualmente equivocada. Los eruditos que, al leer los tratados de los humanistas, notaron la ausencia relativa de un pensamiento científico o filosófico, llegaron a la conclusión de que los humanistas eran malos científicos y filósofos, incapaces de cumplir lo que pretendían o lo que de ellos esperaban sus defensores modernos. Me inclino por sugerir que los humanistas italianos no eran ni buenos ni malos como filósofos; simplemente no eran filósofos.[23]

El movimiento humanista no surgió en el campo de los estudios filosóficos o científicos, sino en aquel de los gramáticos y retóricos.[24] Los humanistas continuaron en esos campos con la tradición medieval, re-

[23] Esta afirmación no significa, como ha insinuado Eugenio Garin (*Giornale critico*, 1952, p. 99), que niego la importancia filosófica del periodo renacentista. *Véase* capítulo I.

[24] Richard McKeon ha señalado correctamente este punto en "Renaissance and Method in Philosophy", *Studies in the History of Ideas*, 1935, núm. 3, pp. 37-114. "Este cambio de subrayado en las tres artes, ese paso de la dialéctica a la gramática, basta en sí para explicar los cambios que, se dice, el Renacimiento provocó" (p. 87). No me convence el intento de McKeon de diferenciar en el Renacimiento dos tendencias separadas: un interés en la gramática, representado por Erasmo, y otro en la retórica, representado por Nizolio. El carácter gramático del humanismo italiano inicial, así como su surgimiento antes de la época de Petrarca, han quedado ilustrados en los estudios de Roberto Weiss, *The Dawn of Humanism in Italy*, Londres, 1947; *id.*, "Lineamenti per una storia del primo umanesimo fiorentino", *Rivista storica italiana*, 1948, núm. 60, pp. 349-366; *id.*, *Il primo secolo dell'umanesimo* Roma, 1949.

presentada, por ejemplo, por el *ars dictamini* y el *ars arengandi*, pero dándole una dirección nueva, que buscaba las normas y los estudios clásicos, posiblemente debido a la fuerza de las influencias recibidas de Francia mediado ya el siglo XIII. Tras ese nuevo desarrollo del campo vino un crecimiento enorme, tanto en cantidad como en calidad, de la enseñanza y de la producción literaria. Como resultado de ese crecimiento, aumentó considerablemente, asimismo, lo que los humanistas reclamaban para su campo de estudios. Pedían, y por un tiempo consiguieron, el predominio categórico de su campo en la educación primaria y secundaria, y una participación mayor en la profesional y universitaria. Esa tendencia en el campo de los estudios gramaticales y retóricos terminó por afectar otras ramas del aprendizaje, aunque sin desplazarlas. Pasada la primera mitad del siglo XV tenemos un número creciente de juristas, médicos, matemáticos, filósofos y teólogos profesionales que cultivaron los estudios humanísticos junto con sus campos de estudio especializados. Fue consecuencia de esto que en todas esas ciencias comenzara a notarse la influencia humanista. La tenemos en la estudiada elegancia de la expresión literaria, en el uso creciente de materiales clásicos, en un conocimiento mayor de la historia y de los métodos críticos y, ocasionalmente, en la importancia dada a los problemas nuevos. No cabe duda de que esa influencia del humanismo en las otras ciencias fue importante, pero no afectó ni el contenido ni la sustancia de las tradiciones medievales que esas ciencias incluían. Ocurría que los humanistas, por ser aficionados en todos esos campos, nada podían ofrecer en substitución del contenido y la temática tradicionales.

La crítica humanista a la ciencia medieval suele ser arrolladora, pero nunca toca los problemas ni los asuntos específicos. Sus cargos principales consisten en atacar el mal estilo latino de los autores medievales, la ignorancia de éstos en cuestiones de historia y literatura antigua y su interés en cuestiones supuestamente inútiles. Por otra parte, ni siquiera los científicos profesionales más influidos por el humanismo sacrificaron nunca la tradición medieval existente en su campo. Es muy significativo que Pico, representante de la filosofía humanista, y Alciato, representante de la jurisprudencia humanista, consideren necesario defender a sus predecesores medievales contra las críticas hechas por los retóricos humanistas.[25]

[25] *Véase* la defensa que Pico hace de los filósofos medievales ante la crítica de Ermolao Barbaro en P. O. Kristeller, "Florentine Platonism and its Relations with Humanism and Scholasticism", *Church History*, 1939, núm. 8, pp. 203 y *ss.* Quirinus Breen, "Giovanni Pico della Mirandola on the conflict of Philosophy and Rhetoric", *Journal of the History of Ideas* 1952, núm. 13, pp. 384-426, reimpreso en su libro *Christianity and Humanism*, Grand Rapids,

Ahora bien, si los humanistas eran aficionados en la jurisprudencia, la teología, la medicina y hasta la filosofía, eran profesionales en varios otros campos. Dominaban el de la gramática, el de la retórica, el de la poesía, el de la historia y el del estudio de los autores griegos y latinos. Además, invadieron el campo de la filosofía moral y de vez en cuando intentaron pasar al campo de la lógica, intentos que consistían sobre todo en reducir ésta a la retórica.[26]

Sin embargo, ninguna contribución directa hicieron a las otras ramas de la filosofía o de la ciencia, Además, gran parte de la polémica humanista contra la ciencia medieval no tenía como propósito criticar el contenido o los métodos de dicha ciencia, sino que simplemente representa una fase de la "batalla de las artes"; es decir, una propaganda ruidosa en favor de la erudición, que los humanistas lanzaron para neutralizar y vencer las pretensiones de las ciencias rivales.[27] De aquí que me incline a considerar a los humanistas como retóricos profesionales poseedores de una idea nueva y clasicista de cultura, quienes intentaron afirmar la importancia de su campo de actividad e imponer sus normas a otros campos del aprendizaje y la ciencia, incluyendo la filosofía, y no como filósofos en quienes una curiosa falta de ideas filosóficas iba acompañada de una peculiar inclinación por la elocuencia y por el estudio de los clásicos.

Trataremos de apoyar este bosquejo con algunos hechos más especí-

Mich., 1968, pp. 1-92. Respecto a la defensa de los juristas medievales contra Valla, hecha por Alciato, *véase* Remigio Sabbadini, *Storia del ciceronianismo*, Turín, 1885, pp. 88-92. Biagio Brugi, *Per la storia della giurisprudenza e delle università italiane: Nuovi saggi* Turín, 1921, pp. 111 y *ss.*

26 Valla, Agrícola, Nizolio y Ramus representan esta lógica humanista. Respecto a Nizolio, *véase* Richard McKeon, "Renaissance and Method in Philosophy", *Studies in the History of Ideas*, 1935, núm. 3, pp. 105 y *ss.* Mario Nizolio, *De veris principiis*, Quirinus Breen, 2 vols., Roma, 1956. Para Ramus, *véase* Perry Miller, *The New England Mind*, Nueva York, 1939, pp. 154 y *ss.* Walter J. Ong, *Ramus, Method, and the Decay of Dialogue*, Cambridge, Mass., 1958.

27 Respecto a la batalla de las artes, *véase The Battle of the Seven Arts... by Henri d'Andeli*, L. J. Paetow, Berkeley, 1914. Existió una rivalidad entre la medicina y las leyes, en la que no intervinieron directamente los humanistas. *Véase* Lynn Thorndike, "Medicine versus Law at Florence", *Science and Thought in the Fifteenth Century*, Nueva York, 1929, pp. 24-58. Tras este tipo de literatura tenemos la rivalidad de las varias facultades y ciencias que componían las universidades, rivalidad expresada en las conferencias iniciales con que cada año cada profesor abría su curso, alabando su propio campo de actividad. Una de esas conferencias, del humanista Filippo Beroaldo el Viejo, quien fue profesor en Bolonia, lleva por título "Declamatio philosophi, medici et oratoris" (en su libro *Varia Opuscula*, Basilea, 1513). Desde luego, el premio va a manos del orador. *Véase* también Coluccio Salutati, *De nobilitate legum et medicinae*, ed. por Eugenio Garin, Florencia, 1947, pp. xlvi y *ss.*; *id.*, *La Disputa delle Arti nel Quattrocento*, Florencia, 1947.

ficos. Cuando investigamos acerca de los humanistas, a menudo oímos afirmar que se trata de escritores que trabajaban por cuenta propia y crearon en la sociedad renacentista una clase social totalmente nueva.[28] Tal afirmación es válida, si bien matizándola en ciertos sentidos, para un número muy reducido de humanistas sobresalientes, como Petrarca, Boccaccio y Erasmo. Sin embargo, éstos constituyen una excepción: la vasta mayoría de los humanistas ejercía una de dos profesiones, y en ocasiones ambas. O eran secretarios de príncipes o de ciudades, o eran maestros de gramática y retórica en universidades o escuelas secundarias.[29] Esa opinión, tan a menudo repetida por los historiadores, de que el movimiento humanista tuvo su origen fuera de las escuelas y universidades es un mito, al que ningún apoyo dan las pruebas concretas. Más aún, en tanto que cancilleres y maestros, los humanistas, lejos de representar una clase nueva, eran herederos y sucesores profesionales de los retóricos medievales, los llamados *dictatores*, que seguían una carrera exactamente en esas dos profesiones. El humanista Coluccio Salutati ocupó en la sociedad y en la cultura de su tiempo justo el mismo puesto que, ciento cincuenta años antes, ocupara el *dictator* Pedro de Vineis.[30] No obstante, entre ellos había una diferencia importante. El estilo literario de Salutati es muy diferente al de Pedro de Vineis o al de Rolandino Passageri. Además, el estudio y la imitación de los clásicos, de tan poca o de ninguna importancia para los *dictatores* medievales, fue uno de los principales intereses de Salutati. Finalmente,

28 Jacob Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, 13a. ed., Stuttgart, 1921, p. 151.

29 Respecto a las carreras de los humanistas, *véase* Voigt, *Die Wiederbelebung des clasischen Alterthums*, y Rossi, *Il Quattrocento.*

30 En lo que toca a la relación de Salutati con la tradición medieval del *ars dictaminis* y el *ars notaria*, *véase* Francesco Novati, *La giovinezza di Coluccio Salutati*, Turín, 1888, pp. 66 y *ss.* Se reprodujo este capítulo, si bien con omisiones importantes. en su libro *Freschi e minii del Dugento*, Milán, 1908, pp. 299-328. Hay en Nápoles un manuscrito de principios del siglo XV, transcrito para un joven estudiante de retórica, que incluye las cartas de Pedro de Vineis, junto con las de Salutati y las de Pellegrino Zambeccari, contemporáneo de este último (Ludovico Frati, "L'epistolario inedito di Pellegrino Zambeccari", *Atti e Memorie della R. Deputazione di Storia patria per le provincie di Romagna*, 4ª ed., 1923, núm. 13, pp. 169 y *ss.*). Existe otro manuscrito con el mismo contenido en La Haya (*Epistolario di Pellegrino Zambeccari*, Ludovico Frati, Roma, 1929, pp. xvii y *ss.*). Debo esta información a Ludwig Bertalot. Aunque tenemos que rechazar el intento de Burdach por hacer de Cola di Rienzo la figura central del Renacimiento italiano, es de señalar que Cola fue notario de profesión, y debe mucho de su reputación al estilo de sus cartas y sus discursos. Burdach, quien subraya la influencia de las ideas joaquinistas en Cola, no logra refutar la objeción de que Cola se familiarizó con esas ideas después de su huida de Roma (*Rienzo und die geistige Wandlung seiner Zeit*, Berlín, 1923-1928, p. 10).

mientras que los *dictatores* medievales tuvieron una importancia considerable en la política y la administración, los humanistas —gracias a su preparación clásica— consiguieron para su clase un prestigio cultural y social mucho mayor. De esta manera, los humanistas no inventaron un campo de estudio o una actividad profesional nuevos, sino que introdujeron en las tradiciones de la retórica italiana medieval un estilo nuevo, clasicista. El culparlos de no haber inventado los estudios de retórica equivaldría a culpar a Giotto de no haber inventado la pintura.

Confirma ese mismo resultado un examen de la producción literaria de los humanistas, cuando tratamos de identificar los antecedentes medievales de los tipos de literatura que cultivaban.[31] Si hacemos de lado las ediciones y las traducciones de los humanistas, sus intereses en lo clásico están representados, sobre todo, por sus numerosos comentarios de los autores antiguos, así como por cierto número de tratados misceláneos y sobre la Antigüedad. Son muy frecuentes las obras teóricas sobre gramática y retórica, en su mayoría escritas para usarlas en la escuela; más numerosa es la literatura dedicada a la historiografía humanista. Los diálogos y los tratados sobre cuestiones de filosofía moral, educación, política y religión han atraído gran parte de la atención de los historiadores modernos, pese a tan sólo representar una proporción relativamente pequeña de la literatura humanista. Con mucho, los poemas, los discursos y las cartas representan la parte mayoritaria de esa literatura, aunque estén relativamente olvidados y en parte inéditos.

Si buscamos los antecedentes medievales de esos varios tipos de literatura humanista, tendremos que volver, en muchos casos, a los gramáticos y retóricos italianos de la tardía Edad Media. Esto resulta de lo más obvio en los tratados teóricos sobre gramática y retórica.[32] Igualmente obvio, aunque menos reconocido en lo general, es el nexo entre la epistolografía humanista y el *ars dictaminis* medieval. Desde luego, el estilo es diferente y en el Renacimiento ya no se utilizaba el término medieval *dictamen*, pero la función literaria y política de la carta era básicamente igual; a la vez, la capacidad de escribir una carta en latín correcto y elegante seguía siendo una de las metas principales de

[31] En lo que toca a la producción literaria de los humanistas, *véase* Voigt, *Die Wiederbelebung des classischen Alterthums,* y Rossi, *Il Quattrocento.* Respecto a la historiografía, *véase* Eduard Fueter, *Geschichte der neueren Historiographie,* 3a. ed., Munich, 1936.

[32] Sobre los estudios de gramática de los humanistas en su relación con la Edad Media, *véase* Remigio Sabbadini, *La scuola e gli studi di Guarino Guarini Veronese,* Catania, 1896, pp. 38 y ss.

la instrucción escolar del Renacimiento, como lo había sido durante la Edad Media.[33]

Ese nexo entre los humanistas y los retóricos italianos medievales, que vemos en el campo de lo epistolografía, aparece también en el de la oratoria. Una mayoría de los historiadores de la retórica da la impresión de que la retórica medieval se interesaba exclusivamente por el género epistolar y los sermones, representados por el *ars dictaminis* y el un tanto más joven *ars praedicandi,* y que en la Edad Media no había una oratoria secular.[34] Por otra parte, una mayoría de los historiadores del humanismo renacentista piensa que la abundante producción de oratoria humanista, aunque de valor un tanto dudoso, era una innovación conseguida en el Renacimiento gracias al esfuerzo de los humanistas por revivificar la oratoria antigua, así como debida a la vana fantasía que tenían para la preparación de discursos.[35] Ha sido en años recientes cuando algunos especialistas comenzaron a darse cuenta de que en la Edad Media había un considerable volumen de oratoria secular, especialmente en Italia.[36] No dudo en sacar como conclusión que la elocuencia de los humanistas fue una continuación de la *ars arengandi* medieval, tal y como su epistolografía continuaba la tradición del *ars dictaminis.* Cierto es que, al tomar en sus manos un tipo de producción literaria desarrollado por sus predecesores medievales, los humanistas modificaron el estilo de acuerdo con su gusto y con las

[33] Hay muchos tratados humanistas de epistolografía, así como muchas colecciones de "salutations" en los manuscritos humanistas. Las cartas de una mayoría de los principales humanistas fueron reunidas e imprimidas, ante todo, como modelo para la imitación literaria.

[34] Charles S. Baldwin, *Medieval Rhetoric and Poetic,* Nueva York, 1928, pp. 206 y *ss;* pp. 228 y *ss,* en especial la p. 230. Richard McKeon, "Rethoric in the Middle Ages", *Speculum,* 1942, núm. 17, pp. 27 y *ss.* Respecto al *ars dictaminis* en Italia, especialmente durante el siglo XII, *véase* Charles H. Haskins, *Studies in Medieval Culture,* Oxford, 1929, pp. 170-192. *Véase* también Ernst Kantorowicz, "An 'Autobiography' of Guido Faba", *Medieval and Renaissance Studies,* 1943, núm. 1, pp. 253-280; *id.,* "Anonymi 'Aurea Gemma' ", *Medievalia et Humanistica,* 1943, núm. 1, pp. 41-57. Helene Wieruszowski, "*Ars dictaminis* in the time of Dante", *ibid.,* pp. 95-108. Respecto al *ars praedicandi, véase* Harry Caplan, *Medieval Artes Praedicandi,* 2 vols., Ithaca, N. Y., 1934-1936. Thomas M. Charland, *Artes praedicandi,* París-Ottawa, 1936. Al parecer, la contribución de Italia a la literatura sobre la predicación fue pequeña y tardía.

[35] Voigt, *Die Wiederbelebung des classischen Alterthums,* pp. 436 y *ss.* Se tiene una colección típica de discursos humanistas en Ludwig Bertalot, "Eine Sammlung Paduaner Reden des XV. Jahrhunderts", *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken,* 1936, núm. 26, pp. 245-267.

[36] *Véanse* los estudios de Ernst Kantorowicz y Helene Wieruszowski, así como, en especial, Alfredo Galletti, *L'eloquenza dalle origini al XVI secolo, Storia dei generi litterari italiani,* Milán, 1904-1938, pp. 430 y *ss.*

normas clásicas. Sin embargo, la práctica de elaborar discursos no fue una invención de los humanistas, claro está, pues difícilmente estará ausente en alguna sociedad humana; en la Italia medieval se la puede retrotraer por lo menos al siglo XI.[37]

Incluso la teoría de la oratoria secular, representada por reglas e instrucciones, así como por modelos de discursos, aparece en Italia ya en el siglo XIII. A decir verdad, prácticamente todos los tipos de oratoria humanista tienen sus antecedentes en esta literatura medieval: discursos para bodas y funerales, discursos académicos, discursos políticos por parte de funcionarios o embajadores; discursos decorativos en ocasiones solemnes y, finalmente, discursos jurídicos.[38] Desde luego, algunos

37 Galetti, *L'eloquenza.*

38 Galletti examina algunos de los tratados y modelos de retórica del siglo XIII en *L'eloquenza*, pp. 454 y *ss.* El libro de Guido Fàba *Parlamenti ed epistole*, ed. por Augusto Gaudenzi, *I suoni, le forme e le parole dell'odierno dialetto della città di Bologna*, Turín, 1889, incluye varios discursos modelo. Se han insertado modelos de discursos políticos y funerales en el anónimo "Oculus Pastoralis" y en otros tratados escritos para instruir a funcionarios de la ciudad (Fritz Hertter, *Die Podestàliteratur Italiens in 12. und 13. Jahrhundert*, Leipzig-Berlín, 1910). Se tiene un ejemplo de la primera oratoria académica en Hermann Kantorowicz, "The Poetical Sermon of a Mediaeval Jurist", *Journal of the Warburg Institute*, 1938-1939, núm. 2, pp. 22-41. En lo que toca al discurso de un embajador, *véase* G. L. Haskins y Ernst Kantorowicz, "A Diplomatic Mission of Francis Accursius and his Oration before Pope Nicholas III", *English Historical Review*, 1943, núm. 58, pp. 424-447. Francesco Brandileone estudió los antecedentes legales medievales de los discursos nupciales de los humanistas en *Saggi sulla storia della celebrazione del matrimonio in Italia*, Milán, 1906, pero no menciona ningún discurso nupcial prehumanista. En algunas de las primeras instrucciones dadas a los abogados se incluían reglas y modelos retóricos; *véase* M. A. von Bethmann-Hollweg, *Der Civilprozess des gemeinen Rechts in geschichtlicher Entwicklung*, vol. 6, Bonn, 1874, pp. 148-159. *La Rhetorica Novissima*, de Boncompagno, Augusto Gaudenzi, *Bibliotheca iuridica medii aevi: Scripta Anecdota glossatorum*, vol. 2, Bolonia, 1892, no es un tratado sobre el *dictamen*, como parecen suponer muchos eruditos, sino un instructivo retórico para los abogados. También el tratado de Jacques de Dinant, publicado por André Wilmart, *Analecta Reginensia*, Ciudad del Vaticano, 1933, pp. 113-151, cubre la oratoria judicial.

Suele afirmarse que los humanistas no cultivaron la oratoria judicial (Rossi, *Il Quattrocento*, p. 154); sin embargo, contradice tal idea un pasaje de Jovio (Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance*, p. 176), y hay unos cuantos ejemplos de discursos judiciales compuestos por humanistas (Leonardo Bruni Aretino *Humanistisch-Philosophische Schriften*, Hans Baron, Leipzig, 1928, p. 179; Jules Paquier, *De Philippi Beroaldi Junioris vita et scriptis*, París, 1900, pp. 96-113). No se ha llevado a cabo una investigación sistemática de la oratoria humanista y de sus antecedentes medievales. Deberá incluir un estudio de las relaciones mutuas entre la elocuencia sagrada y la secular, así como de las posibles influencias bizantinas. *Véase* Krumbacher, *Die Geschichte der byzantinischen Literatur*, pp. 454 y *ss*, y pp. 470 y *ss.* A veces aparecen en los títulos el respaldo legal de los discursos nupciales; *v. g.*, "contractus matrimonialis compillatus per Manfredum de Justis Veronensem" (cod. Laur. Ashb. 271; cf. Cesare Paoli, *I codici Ashburnhamiani della R. Biblioteca Mediceo-Laurenziana di Firenze*, Roma, 1887-1917, núm. 195, p. 296); "contractus Guarini Veronensis pro comite Jacopino, Ric", 421 f. 43. El título de otro discurso modelo indica que también el famoso discurso de Pico pertenece a un tipo formalmente establecido: "ad colligendos audientium animos in disputatione fienda", Ric, 421 f. 28.

de esos tipos tenían su modelo clásico, pero otros —por ejemplo, los discursos académicos pronunciados al comienzo del año, de un curso en lo particular o cuando se confería o recibía un grado académico— no tenían ningún antecedente clásico, y todos ellos estaban enraizados en costumbres e instituciones de la Italia medieval muy específicas. Difícilmente habrán inventado los humanistas alguno de esos tipos de discursos; simplemente se limitaron a aplicar sus normas de estilo y de elegancia a una forma de expresión literaria ya existente, satisfaciendo con ello una necesidad, tanto práctica como artística, de la sociedad de su tiempo. Los eruditos de hoy en día tienden a comentar desdeñosamente esta oratoria humanista, exponiéndola como una retórica vacía y carente de "pensamientos profundos". Sin embargo, los humanistas se proponían tan sólo el hablar bien, de acuerdo con sus gustos y con la ocasión, y queda por verse si tuvieron menos fortuna en este sentido que sus predecesores medievales o que sus sucesores modernos. Aunque muestras de "retórica vacía", sus discursos nos proporcionan una sorprendente cantidad de información sobre la vida personal e intelectual de aquellos tiempos.

Los humanistas sucedieron a los cronistas medievales mediante su historiografía; se diferencian de estos últimos tanto en los méritos como en las deficiencias.[39] Caracteriza la historiografía humanista el interés retórico por manejar un latín elegante, así como por la aplicación de la crítica filológica a los materiales que servían de fuente a la historia. En ambos sentidos, son predecesores de los historiadores modernos.[40] El combinar los requerimientos de un buen estilo con los de una investigación cuidadosa era tan raro y difícil entonces como ahora. Sin embargo, ese nexo entre la historia y la retórica, que parece tan típico del Renacimiento, fue obviamente una herencia medieval. No ocurre tan sólo que en las escuelas medievales la enseñanza de la historia estuviera subordinada a la de la gramática y la retórica, sino que tenemos bastantes historiógrafos y cronistas que eran gramáticos y

39 Fueter no examina las relaciones entre la historiografía medieval y la humanista.

40 Quisiera mencionar a Carolus Sigonius debido a su examen maestro de la cédula falsificada de Teodosio II para la Universidad de Bolonia (*Opera Omnia*, vol. 6, Milán, 1787, pp. 985 y *ss.*). Su comentario sobre la tarea de la historia, hecho en relación con la donación de Constantino, es una cita tomada de Cicerón: "Primam legem historiae esse ut ne quid falsi audeat, ne quid veri non audeat" (*ibid.*, p. 985: cf. *De Oratore*, II, 15, 62).

retóricos profesionales.[41] Incluso la costumbre renacentista de que príncipes y ciudades nombraran historiógrafos oficiales, que escribieran su historia, parece tener algunos antecedentes en la Italia medieval.[42]

Una mayoría de los tratados y los diálogos filosóficos de los humanistas no pasa de ser, en realidad, tratados morales; y muchos de ellos están dedicados a temas ya estudiados en la literatura moral de la Edad Media. Desde luego, hay diferencias importantes en el estilo, en el tratamiento, en las fuentes y en las soluciones. Sin embargo, no conviene pasar por alto los rasgos comunes que tienen los temas y los patrones literarios. Hasta donde yo sé, todavía no se lleva a cabo un estudio comparativo total de los tratados morales medievales y renacentistas, aunque en algunos casos específicos se ha señalado la relación existente.[43] Una vez más, es necesario agregar que el nexo mismo habido entre retórica y filosofía moral, tan claro en el Renacimiento, tiene sus antecedentes en la Edad Media. En no menor medida que la retórica antigua, la medieval citaba e inculcaba continuamente sentencias que interesaban a autores y lectores debido a su contenido y a su forma. Más aún, hay algunos casos en que los retóricos medievales escribieron tratados sobre temas de la filosofía moral, o discutieron las mismas cuestiones morales en que ejercitaron sus plumas y sus mentes sus sucesores, los humanistas del Renacimiento.[44]

Es menos claro el nexo entre los humanistas y los retóricos italianos medievales en el campo de la poesía en latín. Con base en las pruebas existentes, se diría que, hasta el siglo XIII, la composición de versos se cultiva menos en las escuelas italianas que en las francesas. En la temprana Edad Media se compusieron en Italia épicas históricas y panegíricas, así como epitafios en verso, en abundancia, pero, al parecer,

[41] Por ejemplo Boncompagno de Signa (*Liber de obsidione Anconae*, G. C. Zimolo, Bolonia, 1937) y Rolandino de Padua (*Cronica*, Antonio Bonardi, *Città di Castello*, 1905-1908).

[42] Giulio Bertoni, *Il Duecento*, p. 263. Maquiavelo estaba en la nómina de la Universidad de Pisa para escribir su historia florentina.

[43] Allan H. Gilbert, *Machiavelli's Prince and Its Forerunners*, Durham, N. C., 1938. La cuestión *De nobilitate*, tan apreciada por los humanistas del siglo XV, fue explorada ya en el siglo XIII (Giulio Bertoni, "Una lettera amatoria di Pier della Vigna", *Giornale storico della letteratura italiana*, 1911, núm. 58, pp. 33 y *ss.*). En los tratados humanistas sobre la dignidad y la felicidad del hombre se continuaron, también, los debates medievales (Giovanni Gentile, "Il concetto dell'uomo nel Rinascimento", *Il pensiero italiano del Rinascimento*, 3a. ed., Florencia, 1940, pp. 47-113).

[44] Boncompagno de Signa escribió dos tratados morales: *Amicitia*, ed. por Sarina Nathan, Roma, 1909, y *De malo senectutis ed senii* ed. por Francesco Novati, *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei, Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche*, 5a. serie, 1892, núm., 1, pp. 50-59.

hasta el siglo XIII fue bastante modesta su participación en la poesía rítmica y didáctica.[45] Es ya pasada la primera mitad del siglo XIII cuando percibimos en Italia notable aumento de la producción de poesía en latín, así como el surgimiento de la enseñanza de la poesía en escuelas y universidades. Este desarrollo coincide con las primeras huellas del humanismo italiano, y grande es la tentación de atribuirlo a la influencia francesa.[46]

Lo mismo puede decirse, aunque con mayor confianza, de los comentarios sobre los clásicos latinos, que son resultado directo de la enseñanza escolar. A menudo se afirma que, a lo largo de la Edad Media, Italia estuvo más cerca de la tradición clásica que cualquier otro país europeo. Sin embargo, cuando tratamos de encontrar en la Edad Media huellas del tipo de comentario humanista existente, en Italia apenas tenemos comentarios sobre un poeta o un prosista latino antes de la segunda mitad del siglo XIII; por otra parte, a partir del IX tenemos muchos comentarios de esa clase en Francia y en los otros países occidentales que siguieron el desarrollo francés.[47] Fue después de 1300

[45] Novati y Monteverdi, *Le Origini*, Francesco Novati, *L'influsso del pensiero latino sopra la civiltà italiana nel Medio Evo*, 2a. ed., Milán, 1899. Umberto Ronca, *Cultura medioevale e poesia latina d'Italia nei secoli XI e XII*, 2 vols., Roma, 1892. F. J. E. Raby, *A History of Secular Latin Poetry in the Middle Ages*, 2 vols., Oxford, 1934.

[46] En Italia, el surgimiento de la poesía en latín se da con el grupo paduano de los "prehumanistas". *Véase* Bertoni, *Il Duecento*, pp. 272 y *ss.* Natalino Sapegno, *Il Trecento*, Milán, 1934, pp. 149 y *ss.*

[47] Es un desiderátum de primer orden un estudio totalizador de la literatura medieval y renacentista compuesta por los comentarios sobre los autores clásicos. Se tiene mucha información dispersa respecto a los comentarios acerca de autores particulares. Manitius enumeró los comentarios escritos antes del año 1200 en *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters.* Hay un interesante panorama de esos comentarios, hasta 1300, escondido en el libro de B. H. (Hauréau), *Histoire littéraire de la France*, 1885, núm. 29, pp. 568-583. Hauréau enumera un solo comentario que considere proveniente de Italia. También son de origen italiano ciertas glosas legales sobre Séneca, escritas en el siglo XII (Carlo Pascal, *Letteratura latina medievale*, Catania, 1909, pp. 150-154). Existen asimismo algunos comentarios italianos sobre Marciano Capella pero más se refieren a la enseñanza de las "artes" que de los "autores". Los paduanos comenzaron a estudiar las tragedias de Séneca y, terminado el siglo XIII, comenzó a aumentar el número de comentarios sobre los clásicos. Que esos primeros comentadores italianos estaban familiarizados con la obra de sus predecesores franceses ha sido demostrado, en el caso de Giovanni del Virgilio, por Fausto Ghisalberti ("Giovanni del Virgilio espositore delle 'Metamorfosi'", *Giornale Dantesco*, 1933, núm. 34, pp. 31 y *ss.*). Eva M. Sanford notó que hay relaciones entre los comentarios medievales y los humanistas ("The Manuscripts of Lucan: Accessus and Marginalia", *Speculum*, 1934, núm. 9. pp. 278-295). En lo que toca a la historia y la forma de los comentarios medievales, *véase* E. A. Quain, "The Medieval Accessus ad auctores", *Traditio*, 1945, núm. 3, pp. 215-264. R. W. Hunt, "The Introductions to the 'Artes' in the Twelfth Century", *Studia Mediaevalia in honorem admodum Reverendi Patris*

—o sea, tras la primera fase del humanismo— cuando Italia produjo un número creciente de esos comentarios. Además, muy pocas pruebas existen de que en Italia se hicieran estudios del pasado antes de la segunda mitad del siglo XIII.[48]

Si contamos con información abundante sobre la lectura de poetas y prosistas latinos en las escuelas medievales de Francia y otros países occidentales, y si centros tales como Chartres y Orleáns debieron mucha de la fama que tenían en el siglo XII y principios del XIII al estudio de los clásicos latinos,[49] las fuentes italianas están calladas durante ese mismo periodo, y únicamente comienzan a hablar pasada la primera mitad del siglo XIII.[50] Fue a comienzos del siglo XIV cuando en las escuelas y universidades italianas quedó firmemente establecida la enseñanza de la poesía y de los autores clásicos, enseñanza que continuó sin interrupciones durante todo el Renacimiento.[51] Excepto por la

Raymundi Josephi Martin, Brugis, c. 1949, pp. 85-112. R. B. C. Huygens, "Accessus ad Auctores", *Latomus*, 1953, núm. 12, pp. 296-311, 460-484. Cf., también Ludwig Bertalot, *Deutsche Literaturzeitung*, 1911, núm. 32, pp. 3166-3169.

El manuscrito 404 de la Biblioteca Pierpont Morgan, de Nueva York, es una excepción importante, que merece mayor estudio, pues fue escrito en la Italia del siglo XII y contiene las obras completas de Horacio, con glosas muy tempranas (Meta Harrsen y George K. Boyce, *Italian Manuscripts in the Pierpoint Morgan Library*, Nueva York, 1953, núm. 7, p. 6. Luisa Banti me ha confirmado la fecha del manuscrito. *Véase* también *Catalogus Translationum et Commentariorum*, ed. por P. O. Kristeller y F. Edward Cranz, 3 vols., Washington, D. C., 1960-1976. *Der Kommentar in der Renaissance*, ed. por August Buck y Otto Herding, Boppard, 1975.

[48] *Véase* Sabbadini, *Le scoperte*.

[49] Jules Alexandre Clerval, *Les écoles de Chartres au moyen âge*, París, 1895. Leopold Delisle, "Les écoles d'Orléans au douzième et au treizième siècle", *Annuaire-Bulletin de la Société de l'histoire de France*, 1969, núm. 7, pp. 139-154. *Véase* también *The Battle of the Seven Arts*, ed. por Paetow. En lo que toca al contraste entre *artes* y *authores*, *véase* Eduard Norden, *Die antike Kunstprosa*, vol. 2, Leipzig, 1898, pp. 688 y *ss.*, pp. 724 y *ss.* Al material ya muy conocido que se tiene sobre el estudio de los *authores* en la Francia medieval, me gustaría agregar el siguiente pasaje, tomado del cronista Landulfo Junior, al que al parecer nadie le ha prestado atención: "revocare Yordanum de Clivi a provincia que dicitur Sancti Egidii in qua ipse Yordanus legebat lectionen auctorum non divinorum sed paganorum" (*Historia Mediolanensis*, Carlo Castiglioni, Bolonia, 1934, p. 18). El acontecimiento debe tener una fecha ligeramente posterior a 1100 d.c.

[50] Tal vez la prueba más antigua de que en una escuela italiana de la Edad Media se leía a los autores clásicos sea un registro criminal del robo de "tres libros de Ovidio" sufrido por un profesor de gramática de Bolonia (1294); *véase* O. Mazzoni Toselli, *Racconti storici estratti dall'archivio criminale di Bologna*, vol. 3, Bolonia, 1870, pp. 39 y *ss.*

[51] En 1321 Giovanni del Virgilio fue nombrado profesor en Bolonia, siendo sus materias versificación, Virgilio, Estacio, Lucano y Ovidio (Ghisalberti, "Giovanni del Virgilio", pp. 4 y *ss.*). L. J. Paetow comenta ese documento de la siguiente manera: "Era un buen principio [...] pero aquella promesa no llegó a cumplirse" (*The Arts Course at Medieval*

de Montecasino, las bibliotecas italianas estaban peor abastecidas de los poetas clásicos latinos que algunas de Francia y Alemania; se ha notado que los humanistas del siglo XV descubrieron una mayoría de sus manuscritos en otros países, no en Italia. Parece inevitable sacar en conclusión que el estudio de los autores latinos clásicos estuvo comparativamente descuidado en Italia en la temprana Edad Media, y que se lo trajo de Francia en la segunda mitad del siglo XIII.[52] De esta manera, los humanistas italianos tomaron en sus manos la labor de sus predecesores franceses medievales justo cuando en Francia comenzaba a declinar el estudio de los clásicos. Y si bien la erudición clásica de los primeros humanistas estaba, por su alcance y su metodología, más cerca de la tradición medieval, la del Renacimiento posterior fue mucho más allá de cualquiera de los logros conseguidos en la Edad Media. En consecuencia, si tomamos en cuenta toda la producción literaria de los humanistas italianos, llegamos a la conclusión de que el movimiento humanista parece haberse originado de una fusión entre el interés novedoso por el estudio de los clásicos, importado de Francia hacia fines del siglo XIII, y las tradiciones muy anteriores de la retórica italiana medieval.

Hemos visto que los humanistas no vivieron fuera de las escuelas y universidades, sino que estuvieron íntimamente ligados a ellas. Los humanistas solían encargarse de las cátedras de gramática y retórica;[53] es decir, las mismas ocupadas por sus predecesores medievales, los *dictatores*. De esta manera, es en la historia de las universidades, de las escuelas y de sus cátedras donde se vuelve más clara la relación de los humanistas con la retórica medieval. Sin embargo, dada la influencia del humanismo, esas cátedras sufrieron un cambio que afectó sus nombres, así como su contenido y sus propósitos. Hacia comienzos del siglo XIV la poesía aparece en las universidades italianas como un tema de enseñanza especial. A partir de allí, se consideró que la enseñanza de la gramática era, sobre todo, tarea de los profesores de los primeros niveles, quedando en manos de los humanistas las cátedras

Universities, Urbana-Champaigne, 1910, p. 60). A decir verdad, la promesa sí se cumplió en la evolución del humanismo italiano. En Italia nunca cesó la enseñanza de los autores clásicos a partir de esa fecha memorable que coincide con la época aproximada en que Petrarca estudiaba en Bolonia.

[52] Respecto a las influencias francesas en el humanismo italiano del siglo XIV, *véase* también B. L. Ullman, "Some Aspects of the Origin of Italian Humanism", *Philological Quarterly*, 1941, núm. 20, pp. 20-31. Es de fecha incluso anterior (1277) la correspondencia entre dos notarios respecto al préstamo de un manuscrito de las *Metamorfosis*, de Ovidio (*Il Notariato a Perugia*, Roberto Abbondanza, Roma, 1973, núm. 199, pp. 252-254).

[53] Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, p. 154.

mucho más avanzadas de poesía y de elocuencia. Esta última era el equivalente de la escritura en prosa y del discurso. La enseñanza de la poesía y de la elocuencia era a la vez teórica y práctica, pues el profesor humanista instruía a sus alumnos en la composición de versos y de discursos mediante reglas y modelos. Como se consideraba a los autores latinos clásicos los principales modelos por imitar, su lectura estaba inseparablemente relacionada con la enseñanza teórica y práctica de la poesía y de la elocuencia.

De esta manera, podemos comprender por qué los humanistas de los siglos XIV y XV prefirieron llamar poesía a su campo de estudio, y por qué a menudo se los consideraba poetas, aunque no componían obras que, en el sentido moderno de la palabra, permitieran clasificarlos como tales.[54] Con ayuda de este telón de fondo es como debe comprenderse la coronación de poetas hecha en el Renacimiento.[55] Al principio se la tomaba como una especie de grado académico, y no se la concedía tan sólo porque se hubieran escrito composiciones poéticas originales, sino además porque se hubiera hecho un estudio competente de los poetas clásicos.[56]

No se enseñaba la historia como un tema separado, sino que formaba parte del estudio de la retórica y la poesía, ya que los historiadores

[54] Karl Vossler, *Poetische Theorien in der italienischen Frührenaissance*, Berlín, 1900. August Buck, *Italienische Dichtungslehren vom Mittelalter bis zum Ausgang der Renaissance*, Tubinga, 1958.

[55] La obra de Vincenzo Lancetti *Memorie intorno ai poeti laureati d'ogni tempo e d'ogni nazione* (Milán, 1839) resulta ya anticuada, pero no hay ninguna que tome su lugar. Francesco Novati hizo algunas contribuciones importantes: "La suprema aspirazione di Dante", *Indagini e postille dantesche*, Bolonia, 1899, pp. 83 y *ss.*; también E. H. Wilkins, "The Coronation of Petrarch", *Speculum*, 1943, núm. 18, pp. 155-197. Creo que la ceremonia de la coronación surgió de los recitales públicos y de las aprobaciones de libros ocurridas en las universidades medievales (respecto a tales aprobaciones, *véase* Lynn Thorndike, "Public Readings of New Works in Mediaeval Universities", *Speculum*, 1926, núm. 1, pp. 101-103, y notas adicionales por Hanskins y Thorndike, *ibid.*, pp. 221 y 445 y *ss.*). Tenemos el eslabón intermediario en la coronación del libro aprobado, como en el caso de Boncompagno en Bolonia, en 1215 (Novati, *Indagini*, pp. 86 y *s.*). Hay pruebas definitivas de que a Mussato no sólo lo coronaron por su tragedia *Eccerinis*, sino también por su obra histórica sobre Enrique II. También el diploma otorgado a Petrarca en su coronación se refiere a él, una y otra vez, como poeta y cómo historiador (*Opera Omnia*, Basilea, 1581, Cuarta Parte, pp. 6-7), y hay casos posteriores en que se coronó a personas como poetas y oradores.

[56] Petrarca fue examinado por el rey Roberto de Nápoles, y llevó a Roma las cartas testimoniales de éste; es decir, siguió en buena medida el procedimiento usado en el reino de Nápoles para otorgar los grados académicos. Su diploma se parece a los de doctorado y le da autorización "tam in dicta arte poetica quam in dicta historica arte [...] legendi, disputandi atque interpretandi veterum scripturas et novas (*léase*: novos) a seipso [...] libros et poemata componendi". (*Opera Omnia*, IV, 6-7.)

de la Antigüedad contaban entre los prosistas que era usual estudiar en las escuelas. La filosofía moral tuvo siempre una cátedra aparte, y solía estudiársela con base en la *Ética* y en la *Política* de Aristóteles. Sin embargo, comenzado ya el siglo XV, muy a menudo eran los humanistas quienes ocupaban la cátedra de filosofía moral, por lo común combinándola con las de retórica y poesía.[57] Dicha combinación refleja la expansión del saber humanista al campo de la filosofía moral. También eran los humanistas quienes comúnmente impartían las cátedras de lengua y de literatura griegas, que fueron una innovación llevada a cabo en el siglo XIV. Esta enseñanza no se encontraba tan íntimamente unida al aspecto práctico de la composición de versos, discursos o cartas como el estudio del latín y, por consiguiente, era de índole más estrictamente erudita y filológica. Por otra parte, a partir del siglo XV tenemos varios casos en que los humanistas que enseñaban griego daban asimismo cursos sobre textos filosóficos y científicos griegos, invadiendo así el territorio de campos rivales.[58]

Más tarde se dio un nombre nuevo y más ambicioso al campo de estudio cultivado por los humanistas. A partir de ciertas expresiones halladas en Cicerón y en Gelio, ya en el siglo XIV los humanistas comenzaron a llamar a su campo de actividades estudios humanos o estudios dignos del ser humano (*studia humanitatis, studia humaniora*).[59] Desde luego, ese nombre nuevo conlleva posiciones y programas nuevos, pero abarcaba un contenido que había existido desde hacía mucho tiempo, si bien designado entonces con los nombres más modestos de gramática, retórica y poesía. Aunque algunos eruditos modernos no estuvieran conscientes de este hecho, los humanistas sí lo estaban, y varios testimonios de aquellos tiempos prueban que los *studia humanitatis* eran considerados equivalentes de la gramática, la retórica, la poesía, la historia y la filosofía moral.[60]

[57] Por ejemplo, Barzizza y Filelfo ocuparon la cátedra de filosofía moral.

[58] Marsuppini, Argyropulos y Politian dieron en Florencia conferencias sobre los textos griegos o latinos de Aristóteles y otros autores filosóficos; en Bolonia hizo lo mismo Codro Urceo, y en Padua Leonico Thomaeus.

[59] Respecto a las *humanitas* en la antigüedad romana, *véase* Werner Jaeger, *Humanism and Theology*, Milwaukee, 1943, pp. 20 y *ss.*, y pp. 72 y *s.* Max Schneidewin, *Die antike Humanität*, Berlín, 1897, pp. 31 y *ss.* Richard Reitzenstein, *Werden und Wesen der Humanität im Altertum*, Estrasburgo, 1907. I. Heinemann, "Humanitas", en Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, Supplementband* 5, Stuttgart, 1931, col. 282-310. Joseph Niedermann, *Kultur*, Florencia, 1941, pp. 29 y *ss.*

[60] Se tiene el enunciado más claro en el famoso canon bibliotecario que Nicolás V compuso en su juventud para Cosme de Médicis, tras enumerar muchos libros sobre teología; las obras de Aristóteles sobre *logicis, physicis, metaphysica y moralibus;* los comentarios árabes y griegos a Aristóteles; otras obras filosóficas traducidas del griego y obras de mate-

Estas afirmaciones prueban, asimismo, otro punto en el que han causado confusión la mayoría de los historiadores modernos: los humanistas, al menos en Italia o antes del siglo XVI, nunca proclamaron que estuvieran sustituyendo la enciclopedia de saber medieval por otra nueva;[61] a la vez, estaban conscientes de que su campo de estudio ocupaba un lugar bien definido y limitado en el sistema de enseñanza de aquellos tiempos.[62] Claro está que procuraban subrayar la importancia

máticas, continúa así: "de studiis autem humanitatis quantum and grammaticam, rethoricam, historicam et poeticam spectat ac moralem..." (Giovanni Sforza, "La patria, la famiglia ed i parenti di papa Nicolò V", *Atti della Reale Accademia Lucchese di Scienze, Lettere ed Arti* 23, 1884, pp. 1-400 y 380).

Una carta de privilegio educativa de los jesuitas, de 1591, habla de "studia humanitatis, hoc est grammaticae, historiae, poeticae et rhetoricae" (citado por Karl Borinski, *Die Antike in Poetik und Kunsttheorie*, vol. 2. Leipzig, 1924, p. 327). Pierre Bersuire llama a Petrarca "poetam utique et oratorem egregium in omni morali philosophia nec non et historica et poetica disciplina eruditum" (Fausto Ghisalberti, "L'Ovidius moralizatus di Pierre Bersuire", *Studi Romanzi*, 1933, núm. 23, p. 90). A la muerte de Leonardo Bruni, según dice su epitafio en S. Croce, "historia luget, eloquentia muta est, ferturque Musas tum Graecas tum Latinas lacrimas tenere non potuisse". En 1456 Peter Luder anunció en Heidelberg cursos públicos de "studia humanitatis id est poetarum oratorum ac hystoriographorum libros", y en Leipzig, en 1462, de "studia humanitatis, hiystoriographos, oratores scilicet et poetas" (Ludwig Bertalot, "Humanistische Vorlesungsankündigungen in Deutschland im 15. Jahrhundert", *Zeitschrift für Geschichte der Erziehung und des Unterrichts*, 1915, núm. 5, pp. 3-4).

La fuente manuscrita de Giovanni Sforza para el "Inventarium Nicolai pape V quod ipse composuit ad instantiam Cosme de Medicis ut ab ipso Cosma audivi die XII novembr. 1463 ego frater Leonardus Ser Uberti de Florencia O. P. presente R. o patre fratre Sante de Florentia priore Sancti Marci Flor(entini) eiusdem ord(inis)" es cod. Conv. Soppressi J. VII 30 (S. Marco) de la Biblioteca Nazionale de Florencia, f. 180-185v (la referencia dada por Sforza, "La patria...", p. 359, es engañosa). También es característico el título dado por Filelfo a uno de sus discursos: "oratio de laudibus historie poetice philosophie et que hasce complectitur eloquentie" (cod. Vallicell. F. 20 f. 213v). Charles Trinkaus, "A Humanist's Image of Humanism: The Inaugural Orations of Bartolommeo della Fonte", *Studies in the Renaissance*, 1960, núm. 7, pp. 90-147.

61 Sin embargo, Vives intentó esto en el siglo XVI, en su obra *De tradendis disciplinis*.

62 Al comparar a Dante con Petrarca, el humanista Leonardo Bruni atribuyó al primero mayores conocimientos de filosofía y matemáticas: "perocchè nella scienza delle lettere e nella cognizione della lingua latina Dante fu molto inferiore al Petràrca" (*Le Vite di Dante, Petrarca et Boccaccio*, ed. por Angelo Solerti, Milán, s. f., pp. 292 y *ss.*). Para Bruni, la preparación de Petrarca no es universal, y no incluye la filosofía. En su primera carta a Antonio da S. Miniato, Ficino habla de abandonar su anterior estilo retórico y expresarse como filósofo ("deinceps philosophorum more loquamur verba ubique contempnentes et gravissimas in medium sententias adducentes", Forlì, Biblioteca Comunale, Autografo Piancastelli, núm. 907; *véase* P. O. Kristeller, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Roma, 1956, p. 146).

En su prefacio a *De regimine sanitatis*, Antonio Benivieni relata que pasó de la "oratorie artis studia" a la filosofía y la medicina (Luigi Belloni, Turín, 1951, p. 19). Alamanno Rinuccini, en carta a su hijo Filippo —carta que es un tratado de educación—, insiste en que

de su campo en comparación con el de otras ciencias e invadir el territorio de éstas, pero, en términos generales, no negaban la existencia o la validez de dichas ciencias.

Ese lugar de los *studia humanitatis* tan bien definido queda reflejado en el nuevo término *humanista*, al parecer acuñado durante la segunda mitad del siglo XV, y que fue ganando popularidad a lo largo del XVI. Parece ser que el término surgió de la jerga hablada por los estudiantes universitarios y que gradualmente penetró en el uso oficial.[63] Se lo acuñó siguiendo el modelo de términos medievales tales como *legista, jurista, canonista* y *artista* y designaba al maestro encargado de los *studia humanitatis*. Así, el término *humanista*, en este sentido limitado,

es necesario ir del estudio de la gramática y la retórica ("ubi nostrorum hominum plerique gradum sistere consueverunt") al de la filosofía (*Lettere ed Orazioni*, ed. por Vito R. Giustiniani, Florencia, 1953, p. 97). En su diálogo *Aegidius* Pontano habla de la declinación de la elocuencia cuando termina el Imperio Romano: "cum tamen disciplinae ipsae in honore essent habitae, id quod physicorum theologorumque multitudo quae post Boetium extitit plane declarat, tum in Hispania, tum in Galliis Britaniisque ipsaque in Germania" (*I dialoghi*, Carmelo Previtera, Florencia, 1943, p. 259).

63 Rossi, *Il Quattrocento*, pp. 6 y 15, cita un poema de Ariosto (1523) como primer punto donde aparece el término *umanista* en italiano, así como un epigrama de finales del siglo XV como primera aparición del término *humanista* en latín. No he podido verificar este último pasaje, pero sí encontré el siguiente en una carta en vernáculo, escrita en 1490 por el rector de la universidad de Pisa a los funcionarios de Florencia: "avendo le S. V. condocto quello Humanista che non è venuto", esto será una decepción para muchos estudiantes extranjeros que han venido "per udire humanità" (Angelus Fabronius, *Historia Academiae Pisane*, I, Pisa, 1791, pp. 369 y *ss*). La carta original (Archivo di Stato, Florencia, *Studio Fiorentino e Pisano*, XI, f. 14) fue enviada por Andreas dal Campo notarius studii a los Officiali dello Studio el 4 de diciembre de 1490. El original incluye "non essendo venuto" y otras variantes ajenas a nuestro tema.

En el siglo XVI el término latino *humanista* aparece en los documentos de las universidades de Bolonia y Ferrara. En su diccionario italiano-inglés Juan Florio tiene la siguiente entrada: "Humanista, un humanista o profesor de humanidades" (*A Worlde of Wordes*, Londres, 1598, p. 164). Augusto Campana da otros ejemplos de tal uso (en "The Origin of the Word 'Humanist'", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 1946, núm. 9, pp. 60-73); llega a la misma conclusión respecto al origen y significado del término. Este aparece repetidamente en *Epistolae obscurorum viorum* (Karl Brandi, *Das Werden der Renaissance*, Gotinga, 1908, p. 23). El significado original seguía vigente en el siglo XVIII. Salvino Salvini (*Fasti Consolari dell'Accademia Fiorentina*, Florencia, 1717, p. xiv) menciona a Francesco da Buti, llamándole "dottore in grammatica, come allora si decevano gli Umanisti"; y Leibniz afirma de Valla "qu'il n'étoit pas moins Philosophe, qu'Humaniste" (*Essais de Théodicée*, § 405). Como ejemplo español perteneciente a finales del siglo XVI o principios del XVII tenemos el siguiente título: "Discurso de las letras humanas llamado el humanista, compuesto por el maestro Francisco Cespedes, Cathedratico de prima de Rhetorica en la Universidad de Salamanca" (Pedro Roca, *Catálogo de los manuscritos que pertenecieron a D. Pascual de Gayangos hoy en la Biblioteca Nacional*, Madrid, 1904, p. 227; núm. 643, hoy tiene el cod. 17736, según informe recibido de Ramón Paz).

fue creado durante el Renacimiento, mientras que el término *humanismo* fue usado por primera vez por los historiadores del siglo XIX.[64] Si no me equivoco, el nuevo término *humanismo* refleja la concepción moderna y falsa de que el humanismo renacentista fue, fundamentalmente, un nuevo movimiento filosófico; debido a la influencia de tal idea, el viejo término humanista ha sido erróneamente interpretado, creyéndose que designa al representante de un nuevo *Weltanschauung*. Por otra parte, el viejo término *humanista* refleja el punto de vista contemporáneo más modesto, pero a la vez correcto, de que los humanistas fueron los maestros y los representantes de una cierta rama del saber que en aquel entonces se aplicaba y estaba en boga, pero a la vez tenía un tema bien limitado. El humanismo no representaba la suma total de la sabiduría existente en el Renacimiento italiano.

Si procuramos ir más allá del campo de las humanidades y pasar a aquellos otros que se cultivaban durante el Renacimiento italiano; es decir, si pasamos a los campos de la jurisprudencia, la medicina, la teología, las matemáticas y la filosofía natural, encontramos una obvia continuación de la actividad intelectual medieval, a la que, por lo mismo, bien pudiera llamarse escolasticismo. Como el término ha sido causa de controversia, deseo aclarar que no le atribuyo ninguna connotación desfavorable. Como característica de dicho término no tomo en cuenta ninguna doctrina en lo particular, sino más bien un método específico o, en otras palabras, el tipo de argumentación lógica representada en el *Questio*.

Es bien sabido que, a partir del siglo XIII, el contenido de la filosofía escolástica tenía como base, en buena medida, las obras de Aristóteles y que, a partir del siglo XII, el desarrollo de la citada filosofía estuvo relacionado con las escuelas y las universidades de Francia e Inglaterra, y especialmente con las universidades de París y de Oxford. Sin embargo, el lugar ocupado por Italia en la historia y el desarrollo de la filosofía escolástica se conoce menos. Entre los más famosos filósofos y teólogos de los siglos XII y XIII tenemos varios italianos, pero casi todos ellos estudiaron y enseñaron en Francia. Si bien Italia tenía florecientes escuelas de retórica, jurisprudencia y medicina en el siglo XII y principios del XIII, no tuvo un centro dedicado a los estudios filosóficos. Después de 1220 la nuevas órdenes mendicantes

[64] Al parecer, F. J. Niethammer acuñó el término *Humanismus* en 1808 para designar la teoría educativa que defendía el lugar tradicional dado a los estudios clásicos en los planes de estudio (Walter Rüegg, *Cicero und der Humanismus*, Zürich, 1946, pp. 2 y *ss.*). Goethe (*Dichtung und Wahrheit*, libro XIII, publicado en 1814) emplea el término en el sentido de humanitarismo (Dino Bigongiari trajo a mi atención este pasaje).

establecieron escuelas de teología y filosofía en muchas ciudades italianas; mas, a diferencia de las francesas y las inglesas, esas escuelas italianas fundadas por frailes carecieron por mucho tiempo de nexos con las universidades de Italia. En las universidades italianas no hubo cátedras regulares de teología antes de la primera mitad del siglo XIV e, incluso después de dicho periodo, la enseñanza universitaria de la teología continuó siendo circunstancial e irregular.

Si bien no del todo desconocida en Salerno hacia finales del siglo XII, la filosofía aristotélica hizo su aparición regular en las universidades italianas en la segunda mitad del siglo XIII, en íntima relación con la enseñanza de la medicina.[65] Creo que no hay peligro ninguno en suponer que la filosofía aristotélica vino de Francia por aquel entonces, sucediendo lo mismo con el estudio de los autores clásicos y muchas otras variedades de actividad intelectual.[66] Comenzado ya el siglo XIV, este aristotelismo italiano tomó una forma más definitiva.[67] La ense-

[65] Respecto a la relación entre teología, medicina y filosofía en Italia, *véase* Hastings Rashdall, *The Universities of Europe in the Middle Ages*, 2a. ed., ed. por F. M. Powicke y A. B. Emden, vol. 1, Oxford, 1936, pp. 261 y *ss.* Hay cierto aristotelismo en las obras de Urso y de otros maestros de Salerno (cf. Kristeller, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, pp. 517-519), y en el siglo XII hubo en Bolonia un grupo de teólogos canonistas influido por Abelardo. Sin embargo, la relación regular entre medicina y filosofía aristotélica, que sería característica de la ciencia italiana, aparece por primera vez en los escritos de Tadeo de Florencia (finales del siglo XIII). *Véase* Bruno Nardi, "L'averroismo bolognese nel secolo XIII e Taddeo Alderotto", *Rivista di Storia della Filosofia*, 1949, núm. 4, pp. 11-22.

[66] Es necesario investigar más a fondo la influencia de la escuela de París en los primeros aristotélicos italianos. Al parecer, el primer dato tangible es que Gentile da Cingoli, quien sería maestro de lógica y filosofía en Bolonia hacia 1300, asistió a un curso sobre Aristóteles impartido por Johannes Vate, quien estuvo en París por 1290 (Martin Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben*, vol. 2, Munich, 1936, pp. 265 y *ss*). Es bien sabido que Pedro de Abano, supuesto fundador de la escuela de Padua, estudió en París y tuvo relaciones personales con Jean de Jandun. Se dice que en fecha tan posterior como 1340 el médico Gentile da Foligno aconsejó al regidor de Padua que enviara doce jóvenes a París, para que estudiaran arte y medicina (Heinrich Denifle y Émile Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, II, Paria, 1891, p. 558).

[67] Martin Grabmann, "Studien Über den Averroisten Taddeo da Parma", *Mittelalterliches Geistesleben*, vol. 2, pp. 239-260; *id.*, "Der Bologneser Averroist Angelo d'Arezzo", *ibid.*, pp. 261-271. Al mismo periodo pertenecen Pedro de Abano y Gentile da Cingoli. Urbano de Bolonia parece pertenecer a la segunda mitad del siglo XIV. Anneliese Maier, "Eine italienische Averroistenschule aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts", *Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert*, Roma, 1949, pp. 251-278; Martin Grabmann, "Gentile da Cingoli, ein italienischer Aristoteleserklärer aus der Zeit Dantes", *Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Abteilung*, Jahrgang 1940, Heft 9 (publicado en 1941). P. O. Kristeller, "A Philosophical Treatise from Bologna

ñanza de la lógica y de la filosofía natural se volvió una parte bien establecida de los planes de estudio universitarios, e incluso se difundió a algunas escuelas secundarias. Un número creciente de comentarios y planteamientos acerca de las obras de Aristóteles refleja esta tradición pedagógica; la misma tendencia general y los mismos antecedentes manifiestan numerosos tratados sistemáticos sobre temas filosóficos. En los siglos XIV y XV se recibieron más influencias de París en el campo de la filosofía natural, así como de Oxford en el campo de la lógica.[68] De la última parte del siglo XIV en adelante contamos con una tradición continua de aristotelismo italiano, que abarca los siglos XV y XI y buena parte del XVII.[69]

Una vez más, los hechos desnudos refutan la idea general de que el escolasticismo, en tanto que filosofía venida del pasado, fue substituido por la nueva filosofía del humanismo. El escolasticismo italiano surgió hacia fines del siglo XIII; es decir, más o menos al mismo tiempo que el humanismo italiano. Ambas tradiciones se fueron desarrollando lado a lado a lo largo de todo el Renacimiento e incluso ya concluido éste.

Ahora bien, las dos tradiciones tienen su lugar y su centro en dos sectores distintos de la actividad intelectual: el humanismo en el campo de la gramática, la retórica, la poesía y, en cierta medida, en la filosofía moral, y el escolasticismo en los campos de la lógica y de la filosofía natural. Todo el mundo conoce los elocuentes ataques que

Dedicated to Guido Cavalcanti", en *Medioevo e Rinascimento: Studi in Onore di Bruno Nardi*, vol. 1, Florencia, 1955, pp. 425-463. *Véase* también Zdzislaw Kuksewicz, *Averroïsme Bolonais au XIVe siècle*, Wroclaw, 1965; *id.*, *De Siger de Brabant à Jacques de Plaisance*, Wroclaw, 1968.

68 Pierre Duhem, "La tradition de Buridan et la science italienne au XVIe siècle", *Etudes sur Léonard de Vinci*, vol. 3, París, 1913, pp. 113-259; *id.*, "La dialectique d'Oxford et la scolastique italienne", *Bulletin Italien*, 1912, núm. 12; 1913, núm. 13. Marshall Clagett, *Giovanni Marliani and Late Medieval Physics*, Nueva York, 1941. Curtis Wilson, *William Heytesbury*, Madison, Wis., 1956. Theodore E. James, "De primo et ultimo instanti Petri Alboini Mantuani" (tesis doctoral, Columbia University, 1968).

69 En lo que toca a este aristotelismo italiano, *véase* Friedrich Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 12a. ed., vol. 3, Berlín, 1924, pp. 22 y *ss.* Jakob Brucker, *Historia critica philosophiae*, vol. 4, Primera Parte, Leipzig, 1743, pp. 148 y *ss.* Carl von Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, vol. 4, Leipzig, 1870, pp. 118 y *ss.*, pp. 176 y *ss.*, pp. 232 y *ss.* Ernest Renan, *Averroès et l'averroïsme*, París, 1852; ed. rev., 1861. Clagett, *Giovanni Marliani*. Eugenio Garin, *La filosofia*, Milán, 1947, vol. 1, pp. 338-352 y vol. 2, pp. 1-65. Bruno Nardi, *Sigieri di Brabante nel pensiero del Rinascimento italiano*, Roma, 1945. P. O. Kristeller, "Renaissance Aristotelianism", *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 1965, núm. 6, pp. 157-174. Carlos B. Schmitt, *A Critical Survey and Bibliography of Studies on Renaissance Aristotelianism*, Padua, 1971.

Petrarca y Bruni lanzaron contra los lógicos de su tiempo; en general se cree que dichos ataques representan un nuevo y vigoroso movimiento de rebelión contra viejos y endurecidos hábitos del pensamiento. Sin embargo, el método dialéctico inglés era tan novedoso en las escuelas italianas de aquellos tiempos como los estudios humanistas defendidos por Petrarca y Bruni.[70] Así pues, ese ataque humanista era en igual medida cuestión de rivalidad entre dos departamentos, que un choque de ideas filosóficas opuestas. Bruni llega a insinuar en un punto, incluso, que no habla del todo en serio.[71]

Esas controversias, por interesantes que resulten, no pasan de significar meros episodios de un largo periodo de coexistencia pacífica entre el humanismo y el escolasticismo. A decir verdad, los humanistas peleaban entre sí tanto como con los escolásticos. Más aún, equivocado sería pensar que esas controversias fueron batallas serias respecto a principios fundamentales; muchas de ellas significaron meros feudos personales, simples torneos intelectuales o simples ejercicios de retórica. Finalmente, fracasará cualquier intento de reducir esas controversias a una cuestión única, ya que las discusiones abordaban temas muy diversos y sobrepuestos.[72] Por tanto, no debe sorprendernos que el aristotelismo italiano sobreviviera callada y vigorosamente a los ataques de Petrarca y de sus sucesores humanistas.

70 Suele atribuirse a Pablo de Venecia la introducción de la dialéctica inglesa en Italia, en Padua después de 1400. Sin embargo, Pedro de Mantua, a quien Prantl y Duhem consideran un autor del siglo XV en razón de la fecha de publicación de sus tratados, vivió en el XIV y probablemente murió en 1400. Enseñó en Bolonia y pudo haber sido el primer italiano en seguir la escuela de Oxford. *Véase* la carta que le dirigiera Salutati (nota 13) y la nota al pie de página de Novati, que da varios datos biográficos y referencias de manuscritos, todos ellos desconocidos por los historiadores de la filosofía. En las Bibliotecas de la Columbia University hay un manuscrito con obras de lógica de Pedro. El texto del "loyca Ferebrigh" se encuentra en la biblioteca de los franciscanos, en Asís, donde apareció ya en 1381 (cf. Giuseppe Manacorda, *Stoiria della scuola in Italia*, Milán, s. f., Segunda Parte, p. 361). Sin embargo, se sabe que Pedro de Mantua estudió en Padua antes de comenzar a enseñar en Bolonia en 1392. *Véase* Roberto Cessi, *Athenaeum*, 1913, núm. I, pp. 130-131. A. Segarizzi, *Atti della I. R. Accademia di Scienze, Lettere ed Arti degli Agiati in Rovereto*, 3a. serie, 1970, núm. 13, pp. 219-248. Cesare Vasoli, "Pietro degli Alboini da Mantova 'scholastico' della fine del Trecento e un'Epistola di Coluccio Salutati", *Rinascimento* (s. e. 3), 1963, núm. 14, pp. 3-21. James, "De primo et ultimo instanti Petri Alboini Mantuani".

71 Tras bromear con los nombres bárbaros de los lógicos ingleses, Bruni continúa: "Et quid Colucci ut haec ioca omittam quid est inquam in dialectica quod non Britannicis sophismatibus conturbatum sit?" (*Leonardi Bruni Aretini Dialogus de tribus vatibus Florentinis*, Karl Wotke, Viena, 1889, p. 16).

72 Se tienen algunas de las controversias humanistas en Remigio Sabbadini, *Storia del ciceronianismo*, Turín, 1885.

Sin embargo, el aristotelismo del Renacimiento no quedó virgen de la influencia nueva del humanismo. Los filósofos comenzaron a aprovechar abundantemente los textos griegos y las nuevas traducciones latinas de Aristóteles, de sus antiguos comentadores y de los otros pensadores griegos. El renacer de las filosofías antiguas que el movimiento humanista trajo como cauda —y en especial el renacer del platonismo y del estoicismo— dejó una huella profunda en los filósofos aristotélicos del Renacimiento.[73] Mas, a pesar de esas modificaciones importantes, el aristotelismo renacentista continuó la tradición escolástica medieval sin ninguna brecha visible. Mantuvo su firme dominio de las cátedras universitarias de lógica, filosofía natural y metafísica, e incluso los profesores humanistas de filosofía moral siguieron basando sus conferencias en Aristóteles. La actividad literaria de esos filósofos aristotélicos está representada por un gran número de comentarios, planteamientos y tratados. Esta literatura es de difícil abordaje y de lectura ardua, pero a la vez es rica en problemas y doctrinas filosóficos. Representa el grueso y el cogollo del pensamiento filosófico de aquellos tiempos, pero ha sido muy olvidada por los historiadores modernos. Los eruditos hostiles a la Edad Media la consideran una triste supervivencia de las tradiciones medievales, que no hay peligro ninguno en hacer de lado; sin embargo, sucede que en la literatura de los humanistas tenemos el verdadero espíritu moderno del Renacimiento. Por otra parte, los medievalistas se han concentrado en las primeras fases de la filosofía escolástica, sacrificando sin pena alguna a los escolásticos posteriores, tan criticados por los humanistas y los seguidores modernos de éstos, tendencia todavía más acentuada por el hábito actual de identificar el escolasticismo con el tomismo.

En consecuencia, casi todos los eruditos modernos han condenado a los filósofos aristotélicos renacentistas sin oírlos, calificándolos de pergeñadores vacíos y de seguidores de un pasado muerto, de seres incapaces de comprender los problemas reales de su tiempo. Por ello, trabajos recientes sobre la civilización del Renacimiento repiten a menudo los cargos hechos contra los filósofos aristotélicos por los humanistas de aquellos tiempos, e incluso dan a dichos ataques un significado mucho más extremo de lo que originalmente se intentaba. Otros eruditos que se muestran igualmente desfavorables a los humanistas incluyen a escolásticos y humanistas en una sentencia sumaria que refleja los juicios de

[73] Respecto a los elementos estoicos en Pomponazzi, *véase* Léontine Zanta, *La renaissance du Stoïcisme au XVIe siècle*, París, 1914. En lo que toca a los elementos platónicos en Pomponazzi, *véase* el capítulo II.

los científicos y filósofos del siglo XVII. Sólo unas cuantas figuras famosas —como Pietro Pomponazzi— parecen resistir este veredicto general.

Se ha dado la tendencia a presentar a Pomponazzi y otros cuantos pensadores como, en esencia, distintos de los otros aristotélicos de su tiempo, y como íntimamente relacionados con los humanistas o con científicos posteriores. Se trata de un mero intento de reconciliar el respeto que se tiene por Pomponazzi con los prejuicios modernos contra los aristotélicos del Renacimiento. En realidad, Pomponazzi no pertenece a los humanistas o a los científicos posteriores, sino a la tradición del aristotelismo medieval y renacentista. Es comparativamente pequeño el número de especialistas modernos que ha leído algunas de las obras de los aristotélicos italianos. El estudio más influyente y completo de este grupo aparece en el libro que Renan dedica a Averroes y el averroísmo, libro de considerable mérito para su época, pero que a la vez incluye varios errores y confusiones que se han venido repitiendo desde entonces.[74] Si queremos juzgar los méritos y las limitaciones del aristotelismo renacentista, deberemos llevar a cabo una nueva investigación directa de los materiales que sirven de fuente, y no seguir repitiendo juicios ya anticuados. Será necesario estudiar en detalle las cuestiones examinadas por esos pensadores, entre ellas la doctrina de la inmortalidad y su demostrabilidad, el problema de la doble verdad y el método de la prueba científica.[75] Además, debe prestarse la atención debida a las contribuciones que los filósofos aristotélicos hicieron a la medicina y la historia natural, así como a la influencia

[74] Ernest Renan, *Averroès et l'averroïsme*, 2ª ed., París, 1861. En lo que toca al siglo XIII, la obra de Renan ha sido superada por la de Pierre Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*, 2a. ed., 2 vols., Lovaina, 1908-1911. Existe la creencia general de que Mandonnet superó a Renan por completo, pero esto resulta obviamente falso respecto a los siglos XIV y posteriores. Tampoco elimina a Renan un artículo más reciente, de M. M. Gorce, "Averroïsme", *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique*, 1931, núm. 5, pp. 1032-1092, aunque sí lo completa en unos cuantos detalles. Gorce sigue a Renan en el periodo último y no corrige ninguno de sus principales errores. Hay una literatura bastante extensa dedicada a Pomponazzi, así como una monografía sobre Cesare Cremonini, escrita por Léopold Mabilleau, *Étude historique sur la philosophie de la Renaissance en Italie*, París, 1881. *Véase* también Bruno Nardi, *Saggi sull'Aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Florencia, 1958. M. A. Del Torre, *Studi su Cesare Cremonini*, Padua, 1968.

[75] J. H. Randall, jr. ha publicado una importante contribución al último problema: "The Development of Scientific Method in the School of Padua", *Journal of the History of Ideas*, 1940, núm. 1, pp. 177-206, reimpreso en *The School of Padua and the Emergence of Modern Science*, Padua, 1961, pp. 13-68. Giovanni di Napoli, *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento*, Turín, 1963; Martin Pine, "Pietro Pomponazzi and the Immortality Controversy" (tesis doctoral, Columbia University, 1965).

que ejercieron en científicos como Galilei y Harvey.[76] Será necesario volver a examinar y posiblemente abandonar nociones sobre la permanencia del tomismo entre los aristotélicos, sobre la controversia entre los averroístas y los alejandristas, sobre la continuidad y la uniformidad de la escuela de Padua e incluso el concepto mismo de averroísmo. También habrán de investigarse los orígenes y la validez de una creencia muy difundida: que los aristotélicos italianos eran ateos y librepensadores que, simplemente, no se atrevían a expresar su pensamiento.[77]

[76] Respecto a las contribuciones de los aristotélicos a la ciencia del siglo XVI, *véase* Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, vols. 5-6, Nueva York, 1941. En lo que toca a los nexos de Galilei con el aristotelismo italiano, *véase* Randall, "The Development of Scientific in the School of Padua". Quiero agregar el siguiente detalle: todos conocen la afirmación hecha por Galilei, que la nobleza de una ciencia depende más de la certeza de su método que de la dignidad de su tema (*Opere*, Edizione Nazionale, vol. 6, 1896, p. 237 y vol. 7, 1897, p. 246). Al recordar esa afirmación, me sorprendió encontrar entre las cuestiones de Pomponazzi sobre el primer libro *de anima* de Aristóteles la siguiente: "Nobilitas scientiae a quo sumator. Quaestio est a quo sumatur magis nobilitas scientiae, an a nobilitate subiecti an a certitudine demonstrationis vel aequaliter ab ambobus" (Luigi Ferri, "Intorno alle dottrine psicologiche di Pietro Pomponazzi", *Atti della Reale Academia dei Linci*, 2a. serie, 3, 1875-1876, Tercera Parte, p. 423). A diferencia de Galilei, Pomponazzi no da una respuesta clara; pero es obvio que la afirmación de Galilei no constituye un aforismo aislado, sino una respuesta consciente dada a una cuestión tradicional que se debatía en las escuelas de filosofía aristotélica. *Véase* Eugenio Garin, *La Disputa delle Arti nel Quattrocento*, Florencia, 1974, pp. xiii y *ss.*

[77] Una mayoría de estas ideas llegan a Renan, y ha sido repetida desde entonces, en especial por los eruditos franceses. Como espero haber demostrado en otro sitio, no hay pruebas de que en el siglo XVI existiera una escuela alejandrina; apenas tenemos una tradición averroísta uniforme, especialmente en el sentido dado al término por Renan, quien no consigue diferenciar entre el uso hecho por Averroes como comentador y la aceptación de doctrinas averroístas específicas, como la de la unidad del intelecto. En Padua no hubo una escuela distintiva, sobre todo en el siglo XIV; hubo meramente un amplio movimiento de aristotelismo italiano, en el cual la universidad de Padua tuvo un papel de primera línea en el siglo XVI. Muchos de los filósofos enumerados por Renan como representativos de la escuela paduana nunca vivieron, de hecho, en tal ciudad. La tradición de que los aristotélicos paduanos eran ateos y librepensadores tiene como base, mayormente, anécdotas e insinuaciones surgidas en Francia durante los siglo XVII y XVIII, cuando los librepensadores de ese periodo buscaban antecesores, y cuando sus oponentes ortodoxos no tenían razón alguna para defender la memoria de aquellos pensadores que habían intentado un compromiso entre la razón y la fe de un modo que ninguno de esos grupos consideraba ya permisible o posible. P. O. Kristeller, "Petrarch's 'Averroists'", *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 14, *Mélanges Augustin Renaudet*, 1952. pp. 59-65; *id.*, "The Myth of Renaissance Atheism and the French Tradition of Free Thought", *Journal of the History of Philosophy*, 1968, núm. 6, pp. 233-243; *id.*, "Paduan Averroism and Alexandrism in the Light of Recent Studies" en *Aristotelismo Padovano e Filosofia Aristotelica: Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia*, Florencia, 1960, núm. 9, pp. 147-155.

Por tanto, podemos sacar en conclusión que el humanismo y el escolasticismo del Renacimiento surgieron en la Italia medieval por la misma época; es decir, hacia finales del siglo XIII. Que coexistieron y se desarrollaron durante el Renacimiento y más allá como ramas distintas de la erudición de aquella época. La controversia entre ellos existente, mucho menos persistente y violenta de como suele representársela, es una simple fase en la batalla de las artes y no una lucha por la existencia. Podemos compararla con los debates sobre las artes presentes en la literatura medieval, con las pretensiones rivales de la medicina y de la ley en las universidades o con la afirmación hecha por Leonardo en su *Paragone*, donde proclamaba la superioridad de la pintura respecto a las otras artes. Desde luego, el humanismo tenía la tendencia a influir en las otras ciencias y a crecer a costa de ellas, pero entre el humanismo y el escolasticismo eran posibles todo tipo de ajuste y combinación. Y se los llevó a cabo con fortuna. Fue después del Renacimiento, al surgir la ciencia y la filosofía modernas, cuando el aristotelismo se vio gradualmente desplazado, ocurriendo que el humanismo perdiera poco a poco sus antecedentes retóricos y se convirtiera en la filología y la historia modernas.

Así pues, tanto el humanismo como el escolasticismo ocupan un lugar importante en la civilización del Renacimiento italiano, sin que ninguno de ellos dé una imagen unificada y sin que ambos, juntos, representen la totalidad de la civilización renacentista. Tal como el humanismo y el escolasticismo coexisten como ramas diferentes de la cultura, tenemos otras ramas importantes y acaso hasta más importantes. Pienso en el desarrollo de las bellas artes, en la literatura vernácula, en las ciencias matemáticas, en la religión y en la teología. Muchas interpretaciones equivocadas han resultado de los intentos de interpretar o criticar el humanismo y el escolasticismo a la luz de esos otros desarrollos. Demasiados historiadores han tratado de realizar el papel de las bellas artes, de la poesía vernácula, de la ciencia o de la religión en oposición a la "erudición de las escuelas". Es necesario rechazar tales intentos. Los problemas religiosos y teológicos de las Reformas protestante y católica difícilmente se relacionan con las cuestiones examinadas en la literatura filosófica de ese periodo, y tenemos defensores y enemigos de la erudición humanística y de la filosofía aristotélica en los seguidores de ambos grupos religiosos. En Italia, el desarrollo de la poesía vernácula no sufrió oposiciones o demoras a causa de los humanistas, como afirma la mayoría de los historiadores de la literatura. Desde luego, algunos humanistas insistieron en la superioridad del latín, pero pocos de ellos, si hubo alguno, pensa-

ron seriamente en abolir el *volgare* del habla o de la escritura. Por otra parte, entre los defensores del *volgare* tenemos muchos humanistas, y un buen número de autores continuó escribiendo en ambos idiomas. Una vez más, los historiadores modernos han querido interpretar como una lucha por la existencia lo que no pasa de ser una rivalidad entre formas de expresión diferentes.[78]

El desarrollo admirable de las bellas artes, gloria principal del Renacimiento italiano, no surgió de ninguna idea exagerada acerca del genio creador del artista o acerca de su papel en la sociedad y en la cultura. Esas ideas son producto del movimiento romántico y de sus antecesores del siglo XVIII, resultando en gran medida ajenas al Renacimiento italiano.[79] Los artistas del Renacimiento fueron, ante todo, artesanos, y si a menudo acababan en científicos, no era porque gracias a su genio superior anticiparan el destino moderno de la ciencia, sino porque ciertas ramas del conocimiento científico —como la anatomía, la perspectiva o la mecánica— eran consideradas un requisito indispensable en el desarrollo de su arte. Si algunos de esos artistas científicos hicieron contribuciones considerables a la ciencia, ello no significa que se mostraran por completo independientes o despreciativos de la ciencia y de la erudición existentes en su tiempo.

Finalmente, durante el siglo XVI las matemáticas y la astronomía lograron avances notables y adquirieron cada vez más importancia en sus aplicaciones prácticas, en la literatura de su tiempo y en los planes de estudio de escuelas y universidades. Si tal desarrollo no afectó de inmediato la filosofía, nada tiene que ver ello con la estupidez o la inercia de los filósofos contemporáneos, y sí con el hecho de que la física o la filosofía natural eran consideradas como parte de la filosofía, no habiendo casi ningún nexo tradicional entre las ciencias matemáticas y la filosofía. Galileo fue un estudiante y un maestro de matemáticas y astronomía, no un filósofo. Su afirmación de que la

[78] En lo que toca a la cuestión del latín y el *volgare* desde el punto de vista humanista, *véase* Remigio Sabbadini, *Storia del ciceronianismo*, pp. 127-136. No estoy de acuerdo con el modo en que presenta el problema. Los discursos de Romolo Amaseo y el similar de Sigonio fueron, ante todo, defensas del latín como campo de estudio, sin que hubiera intención ninguna de abolir el *volgare*. Seguimos a la espera de una historia del lenguaje literario italiano que muestre la expresión gradual de éste a costa del latín y, asimismo, de los dialectos locales; que lo haga por las varias regiones de Italia y según las distintas ramas de la expresión literaria. Burckhardt formuló el problema en *Die Kultur der Renaissance*, p. 418. *Véase* Kristeller, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, pp. 473-493.

[79] P. O. Kristeller, "The Modern System of the Arts", *Journal of the History of Ideas*, 1951, núm. 12, pp. 496-527 y 1952, núm. 13, pp. 17-46; reimpreso en *Renaissance Thought II: Papers in Humanism and the Arts*, Nueva York, 1965, pp. 163-227.

física debía tener como base las matemáticas y no la lógica era algo más que una mera idea novedosa, pues vino a revolucionar los conceptos mismos que servían de fundamento a los planes de estudio de escuelas y universidades. Lógico resulta que se le opusieran los físicos aristotélicos de su época, quienes consideraron su método una invasión llevada a cabo por los matemáticos del dominio que por tradición le correspondía a ellos. Por otra parte, no hay prueba de que Galileo encontrara una resistencia seria en su propio campo —el de las matemáticas y la astronomía—, cuyas cátedras principales fueron ocupadas pronto por sus discípulos. Si queremos comprender y juzgar estos desarrollos, necesitamos conocer los temas y las tradiciones profesionales existentes en la alta Edad Media y en el Renacimiento.

La erudición moderna ha sido demasiado afectada por todo tipo de prejuicios: contra el uso del latín, contra el escolasticismo, contra la Iglesia medieval; además, también la afectaron los intentos sin base por ver en el Renacimiento el origen de ciertos acontecimientos posteriores, como la Reforma alemana, el libertinaje francés o el liberalismo y el nacionalismo del siglo XIX. Un estudio directo y, posiblemente, objetivo de las fuentes originales es el único modo de comprender el Renacimiento. No tenemos ninguna justificación real que nos permita tomar posiciones en las controversias del Renacimiento y realzar el humanismo a costa del escolasticismo, éste a costa de aquél o la ciencia moderna a costa de ambos. En lugar de esforzarnos por reducir todo a una o dos cuestiones, que es el privilegio y la maldición de las controversias políticas, debemos intentar desarrollar una especie de pluralismo histórico. Es fácil alabar todo aquello del pasado que se parezca a nuestras ideas favoritas del presente, o el ridiculizar y reducir al mínimo lo que con ellas no esté de acuerdo. Pero ese método no es ni justo ni útil para comprender adecuadamente el pasado. Igualmente fácil es caer en una especie de idolatría del éxito y hacer de lado, con un encogimiento de hombros, ideas derrotadas o rechazadas; pero, al igual que en la historia política, ese método no hace justicia ni a los vencidos ni a los vencedores. En lugar de culpar a cada siglo por no haber anticipado los logros del siguiente, la historia del intelecto debe registrar pacientemente tanto los errores como las verdades del pasado. Probablemente sea imposible una objetividad total, pero ésta debe seguir siendo la meta y la norma permanentes de los historiadores, de los filósofos y de los científicos.

VI. LA FILOSOFÍA RENACENTISTA Y LA TRADICIÓN MEDIEVAL

SI BIEN me considero un realista en metafísica, soy un nominalista total respecto a los varios términos que el discurso histórico utiliza. Por consiguiente, también es necesario definir el significado de los que he empleado en el título de este capítulo.

El término Renacimiento ha sido causa de muchas discusiones y controversias, y se lo ha definido de modos muy variados. Como resultado de ello, el llamado problema del Renacimiento se ha convertido en tema de toda una literatura.[1] No pienso participar ahora en tal debate, sino decir meramente que por Renacimiento quiero significar, poco más o menos, el periodo de la historia europea occidental que va de 1300 o 1350 a 1600. Las controversias respecto al significado de este periodo de la historia occidental se deben en parte a ideales y preferencias nacionales, religiosas y profesionales, que han influido en el juicio de los historiadores; en parte también, es causa de ellas la enorme complejidad y diversidad del periodo en sí, que inevitablemente queda reflejada en las opiniones de los historiadores modernos, de acuerdo con los aspectos que éstos prefieren subrayar. En el Renacimiento tenemos muchos individuos sobresalientes, muy diferentes a sus contemporáneos; pese a ello, no creo que pueda decirse de ningún individuo que represente a su época. Existen demasiadas diferencias nacionales, religiosas e incluso locales. Además, la elección que hagamos de país o ciudad en el cual centrar nuestra atención creará grandes diferencias en nuestro modo de explicar el periodo. Pese a ello, algún sentido tiene el insistir en el papel predominante de Italia y los Países Bajos en el Renacimiento,[2] y el reconocer que, dentro del marco mucho más amplio

[1] *Véase*, entre muchos otros estudios, el simposio dirigido por Dana Durand y Hans Baron, publicado en *Journal of the History of Ideas*, 1943, núm. 4, pp. 1-74. Wallace K. Ferguson *et al.*, *The Renaissance*, Nueva York, 1953 y 1962. *The Renaissance*, Tinsley Helton, Madison, Wis., 1961. Herbert Weisinger, "Renaissance Accounts of the Revival of Learning", *Studies in Philology*, 1948, núm. 44, pp. 105-118. Se tiene una historia completa del concepto de Renacimiento en W. K. Ferguson, *The Renaissance in Historical Thought*, Boston, 1948. *Zu Begriff und Problem der Renaissance*, ed. por August Buck, Darmstadt, 1969.

[2] Dos libros clásicos sobre el siglo XV —Jacob Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, Basilea, 1860, y muchas ediciones posteriores, y Johan Huizinga, *The Waning of the Middle Ages*, trad. por F. Hopman, Londres, 1924— enfocan Italia y los Países Bajos respectivamente; de este hecho se desprende la considerable diferencia de perspectiva que presentan.

de la civilización europea, en esos lugares se encontraban los centros de gravitación culturales, mismos que, en épocas anteirores o posteriores, estaban en Francia o en algunos otros países.

Además, en el periodo renacentista más amplio, que abarca varios siglos, hay fases diferentes con fisonomías distintas. No hay duda que, con Dante e incluso con Petrarca y Salutati, el siglo XIV fue más medieval y menos moderno que el XV con Bruni, Valla y Alberti, o que el XVI con Erasmo y Montaigne. Sucede que aun en una misma época y una misma área geográfica los temas y profesiones diferentes no presentan un cuadro homogéneo. No encontramos, y no cabe esperar que encontraremos, un desarrollo paralelo en la historia política y económica, en la teología, la filosofía y las ciencias; en la literatura y las artes. Tal como en nuestra época, o en cualquier otra, debemos estar preparados para hallar en el Renacimiento cierto número de contracorrientes y de corrientes en lucha, incluso tratándose del mismo lugar, tiempo y tema. Desde luego, es necesario definir y demostrar, aparte de simplemente afirmar, ese espíritu del Renacimiento al que gustan referirse algunos historiadores. Sabido sería, además, tratar la unidad del periodo como una idea reguladora en el sentido kantiano, y no como un hecho establecido; considerarlo como algo que guiará nuestras investigaciones y que esperamos obtener debido al resultado de nuestros estudios, y no como algo que damos por hecho el comienzo de nuestra labor.

Si mi último comentario sonó agradablemente en los oídos de los medievalistas, temo que el siguiente los decepcione, pues lo dicho por mí respecto al Renacimiento se aplica en medida incluso mayor a la Edad Media, un periodo de la historia mucho más extenso, usualmente situado entre el año 500 y el 1300 o el 1350. Aunque no suele insistirse en ello, no puedo menos que reparar en que el periodo medieval, como un todo, es tan complejo como el renacentista, o más. Con frecuencia se habla de la cultura medieval como de un fenómeno universal o internacional, pero de ninguna manera están ausentes en él diferencias regionales; sucede, simplemente, que se oculta ese hecho cuando un historiador, supuestamente dedicado a describir la historia de la Edad Media, narra en realidad la historia medieval de su respectivo país.

Más aún, las diferencias, por ejemplo, entre el periodo de las invasiones bárbaras, de la época carolingia y del siglo XII o XIII parecen mayores que las existentes entre los siglos XIV y XVI. Y en el siglo XIII, ya surgidas las universidades, la especialización intelectual y el desarrollo tan diverso de los diferentes sectores de la civilización fueron tan grandes, o casi tan grandes, como en el Renacimiento.

En otras palabras, no existe una tradición medieval única. Más bien tenemos muchas tradiciones diferentes, algunas muy opuestas entre sí. En realidad, debemos hablar de tradiciones medievales, en plural, o definir en cada caso la que tengamos en mente. Si cierto es que, en muchos de sus aspectos, el Renacimiento puede quedar unido a precedentes medievales, como procuraré confirmar en este ensayo, igualmente cierto resulta que esos fenómenos medievales al parecer anunciadores de ciertas evoluciones del Renacimiento no necesariamente ocupan el centro del escenario en su respectivo periodo o, en especial, durante la fase medieval inmediatamente anterior al Renacimiento.[3] En consecuencia, cuando le buscamos al Renacimiento precedentes medievales, acaso veamos la Edad Media con una perspectiva diferente a la que solemos aplicarle cuando la tomamos en sí y con referencia a las tendencias en ella dominantes. Esa perspectiva diferente puede ser muy instructiva mientras no pretendamos que es la única legítima; igualmente instructivo fue el considerar en ocasiones la Antigüedad clásica desde una perspectiva medieval o renacentista, muy diferente a la que de sí tenía o a la que los siglos XIX y XX supusieron cierta.[4]

Quisiera ahora dedicar unas cuantas palabras al término tradición, que ha sido favorito de muchos eruditos, no excluyéndome yo. A últimas fechas los historiadores tienden a insistir en la continuidad de la historia y a subrayar el hecho de que, incluso tras un cambio tan radical como una revolución o una conquista, se conservan ciertos rasgos del orden social anterior. Sin embargo, no olvidemos que en la historia hay discontinuidades, y que incluso continuidad significa continuidad en el cambio y no mera estabilidad. Ésta quiere decir inercia, algo relacionado con las cosas, con las instituciones, mas no con los seres humanos. Además, ninguna fase de la historia humana es perfecta, al grado de que deban conservarse todos sus aspectos, incluso de ser posible esto. Una de las causas de cambio más obvias —y que los sociólogos suelen olvidar— es que los seres humanos son mortales y se ven remplazados por personas o generaciones nuevas. A la larga, esas personas nuevas son quienes deciden qué conservar y qué cambiar, qué abandonar y qué destruir de lo recibido de sus predecesores. Deberán conservarse las tradiciones siempre que representen valores genuinos, y no todas ellas lo hacen. Para que esos valores sobrevivan, deben apropiárselos las nuevas generaciones, y con ello quedan inevitablemente transformados. Por otra parte, en un sentido las tradiciones pueden resultar efectivas, incluso aunque no se las continúe y, por el contrario, se reaccione en contra de ellas.

[3] Por ejemplo, el humanismo clásico ocupó una posición mucho más central en el siglo XV que el *ars dictaminis* en los siglos XII y XIII, aunque pueda considerarse el último, en cierta medida, como predecesor del primero. Además, los historiadores que acentúan los antecedentes medievales del humanismo renacentista, probablemente los encuentren más en el siglo XII que en el XIII.

[4] Llevó a cabo esto, en gran escala, E. R. Curtius en *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Berna, 1948, trad. por Willard R. Trask como *European Literature and the Latin Middle Ages*, Nueva York, 1953, Cf. P. O. Kristeller, "Renaissanceforschung und Altertumswissenschaft", *Forschungen und Fortschritte*, 1959, núm. 33, pp. 363-369.

Cuando nos preguntamos lo que la tradición o las tradiciones medievales significaron respecto al Renacimiento, debemos procurar comprender cuántas de esas tradiciones conservó dicha época, y qué conservó de ellas. Desde luego, el Renacimiento retuvo algunas, quizá muchas de las tradiciones medievales, pero no todas. E hizo cambios. Por tanto, debemos tomar en cuenta los cambios y la continuidad. Acaso sean sutiles y difíciles de describir. Mas al igual que en la vida y en el arte, en la historia los matices son tan importantes como los hechos directos. Y si resultan difíciles de describir, más imperativa se vuelve la necesidad de un estudio penetrante.

Cuando afirmo que el Renacimiento hizo algunos cambios, no me refiero tan sólo a los elementos originales introducidos por él, o a esos otros que parecen aproximarlo a la época moderna. Deseo incluir asimismo el fortalecimiento de las influencias clásicas, que habían sido menos efectivas durante la Edad Media; el nuevo enfoque de fuentes ya familiares, como, por ejemplo, las obras de San Agustín,[5] la importancia dada a ciertos elementos de la tradición medieval que habían estado presentes en la Edad Media, pero sin sobresalir mayormente y, finalmente, volver a combinar y a ordenar los viejos elementos, pero dándoles una imagen total nueva y diferente.

La estabilidad de las tradiciones toca, ante todo, patrones tan generales como los géneros literario y artístico, los intereses y los métodos académicos y profesionales (aunque también se encuentren sujetos a cambio); ahora bien, en esos patrones generales pueden darse cambios y diferencias de estilo, calidad, posición, prestigio y hasta cantidad considerables. Algunos de los cambios ocurridos de la Edad Media al Renacimiento pudieran parecer menores desde nuestra perspectiva moderna, pero en su época parecieron importantes. Acaso se deba esto

[5] Por ejemplo, San Agustín ocupa un lugar muy importante en la obra de Petrarca; pero el enfoque de aquél hecho por éste es muy diferente al de una mayoría de los seguidores medievales de San Agustín. Cf. Nicolae Iliescu, *Il canzoniere petrarchesco e Sant'Agostino*, Roma, 1962. P. O. Kristeller, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Roma, 1956, pp. 355-372; y en este libro, capítulo IV, pp. 105-106.

al escorzo producido por la distancia que nos separa de ambos periodos. Desde luego, el Renacimiento comparte con la Edad Media la ausencia de todos esos elementos de la civilización moderna que fueron resultado del desarrollo posterior. Si el Renacimiento carece de la física y la filosofía del siglo XVII y de la tecnología, la economía industrial o la democracia política de periodos posteriores, esto no lo convierte en más medieval, como no convertiría a la Edad Media en un periodo antiguo o prehistórico.

Finalmente, no considero que los juicios de valor sean parte de la tarea de un historiador, y deseo evitarlos en lo posible. Cuando un gran medievalista afirmó que el Renacimiento era la Edad Media menos la presencia de Dios,[6] emitió un juicio de valor injusto, aparte de haber cometido un error de hecho. Hemos de registrar los acontecimientos del pasado tal como se nos entregan, gustemos de ellos o no. Desde luego, no podemos quedarnos con dos posiciones: afirmar que el Renacimiento no es diferente de la Edad Media y, a la vez, decir que era inferior a ella. Nuestras preferencias y antagonismos son inevitables y difícilmente materia de discusiones; pero no vienen al caso en nuestra labor de historiadores, y tampoco harán desaparecer aquellos acontecimientos que, por alguna causa, nos disgustan. Más aún, debemos admitir que el progreso humano tiene limitaciones y que pagamos todo progreso genuino con la pérdida de algo.

El último término que habremos de examinar es el más difícil de todos: filosofía. Sabido es que cada filósofo, a partir de su filosofía, ha dado una definición diferente de su tema. Aparte de esto, la filosofía se encuentra unida a muchos otros aspectos del hacer humano: la religión y la teología, las leyes y la política, las ciencias y la erudición, la literatura y las artes. Esos lazos están sujetos al cambio histórico. Al mismo tiempo, la filosofía posee su propia tradición específica y profesional, que la diferencia de todas aquellas actividades con las cuales se ha visto relacionada de un modo más o menos íntimo en las distintas etapas de su historia. Si deseamos comprender el papel de la filosofía en la Edad Media y en el Renacimiento, debemos tomar en cuenta los dos aspectos de la filosofía; es decir, su íntima unión con

[6] Étienne Gilson, *Les idées et les lettres*, 2a. ed., París, 1955, p. 192: "La Renaissance, telle qu'on nous la décrit, n'est pas le moyen âge plus l'homme, mais le moyen âge moins Dieu..." Estoy consciente de la observación hecha ("telle que l'on nous la décrit), y de los comentarios mucho más perceptivos que el mismo erudito hizo en otros lugares, en especial en su artículo "Le moyen âge et le naturalisme antique", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 1932, núm. 7, pp. 5-37.

otros temas y su situación independiente dentro de un sistema de pensamiento y cultura más amplio y complejo.

Al examinar nuestro tema, no intentaré abarcar de modo individual las principales escuelas y corrientes de la filosofía renacentista, ni describiré en cada caso las ideas principales y su relación con el pensamiento medieval. Tal procedimiento exigiría un espacio con el que no cuento. En lugar de ello, procederé de una manera que acaso parezca más ambiciosa y para la cual me encuentro menos calificado. Es decir, intentaré examinar brevemente algunas de las principales tradiciones intelectuales de la Edad Media, y exploraré qué ocurrió con ellas durante el Renacimiento. Al aplicar tal enfoque, estaremos viendo la Edad Media desde una perspectiva renacentista, pero también el Renacimiento desde una perspectiva medieval. No significa esto que me proponga pasar por alto o subestimar aquellos aspectos del pensamiento renacentista que ninguna relación tenían con la tradición medieval o que prepararon el camino para el desarrollo moderno ocurrido posteriormente. Ahora bien, mi tarea me hará ser menos explícito en la atención que les preste. Temo, asimismo, que al formular mi tema de un modo tan general caiga yo en un exceso de generalización y me vea forzado a reducir un gran número de pensamientos y pensadores a su común denominador menor, ya que una perspectiva demasiado amplia hace que todo parezca igual y casi vacío. Espero lograr un grado de concreción mayor prestando cierta atención a corrientes y problemas específicos. Sin embargo, el intento mismo de comparar periodos considerables y tradiciones amplias nos forzará a subrayar los patrones generales que los caracterizan en su totalidad, y no aquellas ideas específicas que, siendo más impresionantes, distinguen más bien a un pensador en lo particular que a una escuela o un periodo.

Este panorama debe comenzar atendiendo al desarrollo de los estudios gramaticales y retóricos, ya que dicho desarrollo se encuentra íntimamente ligado, como veremos, al movimiento intelectual más penetrante del Renacimiento: el humanismo. Además, en la Edad Media esas actividades representaron la tradición inicial y más continua. En la instrucción escolar romana la gramática y la retórica fueron los temas de estudio principales. Su enseñanza incluía la lectura e interpretación de los poetas y prosistas latinos clásicos, así como ejercicios prácticos de oratoria y escritura.[7] El futuro jurista o estadista disponía de una preparación en leyes, pero no se habían establecido escuelas de filo-

[7] Charles S. Baldwin, *Ancient Retoric and Poetic*, Nueva York, 1924. Donald L. Clark, *Rhetoric in Greco-Roman Education*, Nueva York, 1957. H.-J. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, París, 1948. *Véase* capítulo XII.

sofía, medicina o matemática en la parte occidental del imperio, escuelas que sí existían en el Oriente griego. Es importante recordar este hecho negativo porque la Edad Media tuvo una base romana y latina, y no directamente griega.[8] Los eruditos latinos cristianos de finales de la etapa antigua, quienes fundaron la Edad Media, habían absorbido la enseñanza gramática y retórica de las escuelas paganas. Algunos de ellos —como Agustín y Boecio— podían agregar a lo anterior un conocimiento pleno de importantes sectores de la filosofía griega, que habían adquirido mediante sus amplias lecturas. Gracias a sus enseñanzas y su ejemplo, esa herencia pasó a los siglos venideros.[9]

En la temprana Edad Media la enseñanza fue, en gran medida, un monopolio de la clerecía, ya que las escuelas más importantes eran las que dependían de los monasterios de la orden benedictina. La instrucción en ellas dada tenía como base el esquema de las llamadas siete artes liberales, consideradas suma total de la sabiduría secular, las que se identificaban con la filosofía.[10] En este ciclo de materias, que incluía la lógica y las disciplinas matemáticas, la gramática y la retórica —aunque de modo especial la gramática— ocuparon una posición señera. Para entonces el latín había dejado de ser la lengua hablada de la Europa occidental, aunque por siglos continuó siendo la lengua de la Iglesia y del quehacer intelectual, de la administración y de la diplomacia internacional. De esta manera, el estudio del latín terminó siendo la parte más elemental, pero a la vez más importante, de la enseñanza gramatical.[11] Sin embargo, los estudios medievales de la gramática incluían así mismo, en su mejor expresión, la lectura e interpretación de los autores latinos clásicos, así como la composición de prosa y verso en latín a partir de la imitación de estos últimos.

La orientación gramátical y retórica de la cultura medieval en sus principios se ha ido haciendo cada vez más evidente según se profun-

[8] H.-J. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, París, 1938. Pierre Courcelle, *Les lettres grecques en Occident: De Macrobe à Cassiodore*, París, 1943. William H. Stahl, *Roman Science*, Madison, Wis., 1962.

[9] E. K. Rand, *Founders of the Middle Ages*, Cambridge, Mass., 1928.

[10] Joseph Mariétan, *Problème de la classification des sciences d'Aristote à St. Thomas*, Friburgo, 1901. Martin Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode*, vol. 2, Friburgo de Brisgovia, 1957, pp. 28-54. Marrou, *Saint Augustin*, pp. 187 y *ss*. P. O. Kristeller, "The Modern System of the Arts", en *Renaissance Thought II: Papers on Humanism and the Arts*, Nueva York, 1965, pp. 163-227. *Artes Liberales*, ed. por Josef Koch. Leiden y Colonia, 1959. *Arts libéraux et philosophie au Moyen Age*, Actes du quatrième congrès international de philosophie médiévale, Montreal, 1967, Montreal y París, 1969.

[11] En la lengua vernácula italiana de los siglos XIII y XIV la palabra "grammatica" significaba el idioma latín.

dizan los conocimientos acerca de la obra llevada a cabo por los hombres de letras irlandeses y carolingios, y acerca de las contribuciones hechas por las escuelas catedralicias hasta la llegada del siglo XII. Tenemos esas pruebas en la forma y el contenido de los escritos que de aquel siglo han llegado a nuestras manos, en los manuscritos de autores antiguos copiados y a menudo glosados durante dicho periodo, en los catálogos de sus bibliotecas y en los testimonios que acerca de sus escuelas existen. El surgimiento, en el siglo XIII, de las universidades y del escolasticismo provocó la decadencia de los estudios gramaticales y clásicos. Ahora bien, ya comenzado el XIV, reasumen esta tradición los prehumanistas y los humanistas del Renacimiento italiano en sus primeros tiempos.

Parece obvia la relación entre gramáticos franceses del siglo XII y los humanistas italianos, pero no se ha explorado suficientemente la naturaleza y los límites precisos de tal relación. Necesitamos un análisis detallado del contenido y las fuentes de los escritos debidos a los prehumanistas y humanistas italianos, y en especial de sus comentarios a los autores latinos clásicos. No hay duda de que una comparación entre sus comentarios y los hechos en siglos precedentes ayudará mucho a demostrar que hay una cierta continuidad en la forma y el contenido de la actividad intelectual, así como en la enseñanza que permitió la transmisión de dicha actividad.[12]

Sin embargo, una vez reconocido el nexo formal que hay entre los estudios gramaticales de la Edad Media y el humanismo renacentista, necesario será no pasar por alto las diferencias presentes. Aunque algunos de los patrones formales parezcan iguales, queda por precisar de qué manera se compara la cantidad y la calidad de la erudición humanista con la del periodo medieval. Es importante darse cuenta —y esto no lo han logrado muchos estudiosos del Renacimiento— de que, en un aspecto de su actividad, los humanistas del Renacimiento fueron los herederos profesionales de los gramáticos medievales. Mas igual de necesario es comprender —y a esto se han negado muchos medievalistas— que, en el conocimiento del latín y de los clásicos latinos, los

[12] Fausto Ghisalberti, "Giovanni del Virgilio espositore delle 'Metamorfosi'", *Giornale Dantesco*, 1933, núm. 34, pp. 31 y *ss*. Eva M. Sanford, "The Manuscripts of Lucan", *Speculum*, 1934, núm. 9, pp. 278-295; *eadem*, "Juvenal" en *Catalogus Translationum et Commentariorum*, vol. 1, P. O. Kristeller, Washington, D. C., 1960. pp. 175-238. Cf., la nota 47 del capítulo V. El punto de vista prevaleciente de que los estudios clásicos declinaron en el siglo XIII ha sido moderado en cierta medida por E. K. Rand en "The Classics in the Thirteenth Century", *Speculum*, 1929, núm. 4, pp. 249-269. *Véase* también Helene Wieruszowski, "Rhetoric and the Classics in Italian Education of the Thirteenth Century", *Studia Gratian* 11, *Collectanea Stephan Kuttner* 1, Bolonia, 1967, pp. 169-207.

humanistas del Renacimiento lograron avances considerables en comparación con sus predecesores medievales.

Sobresale más la diferencia existente entre el saber clásico de los humanistas y el de los gramáticos medievales cuando pasamos del estudio del latín al estudio del griego. No estaba por completo ausente en la Edad Media el conocimiento del griego, como lo han probado convincentemente estudios recientes; pero nunca llegó a ser tan común o tan difundido como en la antigüedad romana o en el Renacimiento.[13] En la Edad Media se tradujeron del griego al latín muchos textos importantes, en especial durante los siglos XII y XIII. Esas traducciones tuvieron un papel importante en el estudio de la filosofía aristotélica y de las ciencias, como ya veremos.[14] Aun así, fueron mucho más lejos los estudios griegos hechos por los humanistas del Renacimiento, quienes en verdad dominaron la lengua griega y sus expresiones idiomáticas. Además, su actividad como traductores cubre toda la gama de la literatura griega antigua, llenándose así las lagunas dejadas por los traductores medievales; con ello, por primera vez estuvieron a disposición de los lectores occidentales muchos autores y textos importantes. Con base en los manuscritos y las ediciones impresas, actualmente se explora mucho más a fondo el número y la difusión de las traducciones humanistas del griego.[15] Además de todo lo anterior, los humanistas llevaron a cabo versiones nuevas de textos ya traducidos, siendo ejem-

[13] Louise R. Loomis, *Medieval Hellenism*, Lancaster, Pa., 1906. Bernhard Bischoff, "Das griechische Element in der abendländischen Bildung des Mittelalters", *Byzantinische Zeitschrift*, 1951, núm. 44, pp. 27-55. K. M. Setton, "The Byzantine Background to the Italian Renaissance", *Proceedings of the American Philosophical Society*, 1956, núm. 100, pp. 1-76. Robert Devreesse, *Les manuscrits grecs de l'Italie méridionale*, Biblioteca Vaticana, *Studi e Testi* 183, Ciudad del Vaticano, 1955. Roberto Weiss, "The Greek Culture of South Italy in the Later Middle Ages", *British Academy, Proceedings*, 1951, núm. 37, pp. 23-50; *id.*, "The Study of Greek in England during the Fourteenth Century", *Rinascimento*, 1951, núm. 2, pp. 209-239.

[14] J. T. Muckle, "Greek Works Translated Directly into Latin before 1350", *Mediaeval Studies*, 1942, núm. 4, pp. 33-42 y 1943, núm. 5, pp. 102-114. Respecto a traducciones del árabe y otras lenguas, *véase* Moritz Steinschneider, *Die europäischen Übersetzungen aus dem Arabischen bis Mitte des 17. Jahrhunderts*, Graz, 1956. George Sarton, *Introduction to the History of Science*, 3 vols., Baltimore, 1927-1948.

[15] *Catalogus Translationum et Commentariorum*, 3 vols., ed. por P. O. Kristeller y F. Edward Cranz, Washington, D. C., 1960-1976, en especial el artículo sobre Alejandro de Afrodisia escrito por F. Edward Cranz, vol. 1, pp. 77-135, el artículo sobre Gregorio Nacianceno de la hermana Agnes Clare Way, vol. 2, pp. 43-192 y el dedicado a Teofrasto, escrito por Charles B. Schmitt, vol. 2, pp. 239-322. *Véase* también R. J. Durling, "A Chronological census of Renaissance Editions and Translations of Galen", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*. 1961, núm. 24, pp. 230-305. Vito R. Giustiniani, "Sulle traduzioni latine delle 'Vite' di Plutarco nel Quattrocento", *Rinascimento* 12, s. e. I, 1961, pp. 3-62.

plo de esto Aristóteles y algunos de sus comentadores. Se ha demostrado que, en algunos casos, los humanistas no pasaron de revisar algunas traducciones medievales de las que disponían.[16] Pero, en términos generales, no estamos aún en posición de poder juzgar los méritos relativos de las traducciones medievales y humanistas de, digamos, Aristóteles, pues, hasta donde yo sé, nadie se ha tomado la molestia de compararlas entre sí o con el texto griego. En tales circunstancias, deben considerarse gratuitos los juicios al respecto hechos por los eruditos modernos. No hay duda de que, en muchos aspectos de su conocimiento del griego, los humanistas del Renacimiento deben mucho a la tradición bizantina; pero se trata de un tema insuficientemente estudiado y que no se relaciona directamente con nuestro asunto.[17]

Los estudios de retórica se encontraban relacionados con los de gramática de muchas maneras; mas, debido a una tradición antigua, se los consideraba más avanzados. Al terminar la Antigüedad, llegó a su fin la práctica del discurso público, para el cual se había creado especialmente la retórica romana. Por tanto, la primera retórica medieval quedó reducida a una teoría de la composición en prosa, y como tal tuvo un lugar importante en los planes de estudio. Cuando muy avanzado el siglo XI, la tarea sumamente práctica de escribir cartas de negocios y documentos fue materia de una rama especial de la retórica, llamada *dictamen*, que, al parecer, se originó en Montecasino y, a partir de allí, pasó a la curia papal y a las escuelas de Italia, Francia y otros países.[18] La abundantísima literatura del *dictamen*, compuesta

[16] Respecto a las traducciones que Leonard Bruni hizo de la *Oeconomica* seudoaristotélica, *véase* Hans Baron, *Humanistic and Political Literature in Florence and Venice at the Beginning of the Quattrocento*, Cambridge, Mass., 1955. Josef Soudek, "The Genesis and Tradition of Leonardo Bruni's Annotated Latin Version of the (Pseudo-) Aristotelian 'Economics'", *Scriptorium*, 1958, núm. 12, pp. 260-268; *id.*, "Leonardo Bruni and His Public: A Statistical and Interpretative Study of his Annotated Latin Version of the (Pseudo-) Aristotelian Economics", *Studies in Medieval and Renaissance History*, 1968, núm. 5, pp. 49-136.

[17] K. M. Setton, "The Byzantine Background to the Italian Renaissance". Deno J. Geanakoplos, *Greek Scholars in Venice*, Cambridge, Mass., 1962. *Véase* también el capítulo VII. Se tiene una comparación entre las traducciones medievales y las humanistas de Aristóteles en P. O. Kristeller, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Roma, 1956, pp. 339 y *ss.*

[18] Respecto a la retórica medieval en general, *véase* Charles S. Baldwin, *Medieval Rhetoric and Poetic*, Nueva York, 1928. Richard McKeon, "Rhetoric in the Middle Ages", *Speculum*, 1942, núm. 17, pp. 1-32. En lo que toca al *ars dictaminis*, *véase* Charles H. Haskins, *Studies in Medieval Culture*, Oxford, 1929. Otras lecturas: P. O. Kristeller, "Matteo de 'Libri, Bolognese Notary of the Thirteenth Century, and his *Artes Dictaminis*",

de tratados teóricos y de colecciones de modelos, ha sido motivo de considerables estudios, en especial en su periodo primero. Una vez más, como en el caso de los comentarios sobre los clásicos latinos, existe un nexo formal entre la literatura medieval del *dictamen* y la epistolografía de los humanistas. He encontrado y publiqué un tratado sobre el *dictamen* escrito por uno de los principales prehumanistas, en el cual parece confirmarse dicho nexo.[19] Sin embargo, la persistencia de un patrón formal no deberá llevarnos a pasar por alto las considerables diferencias de estilo y calidad literaria que separa a la epistolografía de los humanistas renacentistas de sus predecesores medievales. Los primeros eran consumados especialistas de los clásicos, y de los *dictatores* medievales no. Además, los humanistas componían sus cartas ateniéndose en lo posible a los modelos clásicos, y no a la práctica comercial de las chancillerías medievales.[20] La literatura de *dictamen* merece respeto y atención considerables debido a su gran importancia práctica y cultural; sin embargo, ningún lector poseedor de una preparación mediana en el campo de lo clásico podrá dejar de encontrar más interesantes y divertidas las cartas de los humanistas.

Quiero insistir en que el corazón de la tradición retórica medieval está en el *dictamen* y no en el estudio de la *Retórica*, de Aristóteles, que ha recibido mucha más atención de algunos historiadores especializados en este tema.[21] *La Retórica* de Aristóteles fue estudiada en los siglos XIII y XIV por filósofos aristotélicos, y no tanto por retóricos

Miscellanea Giovanni Galbiati III, Milán, 1951, pp. 283-320; *id.*, "Un'*Ars Dictaminis* di Giovanni del Virgilio", *Italia medioevale e umanistica*, 1961, núm. 4, pp. 181-200.

Hasta donde yo sé, no se ha visto que Gunzo de Novara (siglo X), en su muy conocida carta a los monjes de Reichenau, siga el esquema de las partes de una carta que más tarde sería común en los tratados teóricos sobre el *dictamen* (Gunzo, *Epistola ad Augienses* ... ed. por Karl Manitius, Weimar, 1958). Desde luego, ese esquema tiene como base la doctrina antigua de las partes del discurso. Pero es algo nuevo al emplear esas partes como elementos de una carta, agregándole el saludo, que no tiene equivalente en el discurso. Por tanto, se diría que la práctica de escribir cartas precede en este sentido (y tal vez en otros) a la teoría del *dictamen*, y que el origen de teorías tan características como la de las seis partes de la carta comienzan mucho antes de los primeros escritores de *dictamen* conocidos.

[19] Kristeller, "Un'*Ars Dictaminis* di Giovanni del Virgilio".

[20] Se tiene un examen característico de esta cuestión en P. O. Kristeller, "An Unknown Correspondence of Alessandro Braccesi with Niccolò Michelozzi, Naldo Naldi, Bartolommeo Scala, and other Humanists (1470-1472) in Ms. Bodl. Auct. F. 2. 17" en *Classical, Medieval, and Renaissance Studies in Honor of Berthold Louis Ullman*, vol. 2, Roma, 1964, pp. 311-363.

[21] Richard McKeon, "Rhetoric in the Middle Ages", *Speculum*, 1942, núm. 17, pp. 1-32, apenas examina el *dictamen*. *Véase* ahora James J. Murphy, *Rhetoric in the Middle Ages*, Berkeley, Cal., 1974.

profesionales; además, y por buenas razones, la estudiaron en relación con las obras de Aristóteles dedicadas a la filosofía moral.[22] No obstante, se trata de un riachuelo si es comparado con la amplia corriente del *dictamen*, que gradual pero directamente llevó a la igualmente amplia corriente de la retórica y la epistolografía humanistas. Cierto que el *dictamen* ninguna relación guarda con la filosofía aristotélica, siendo muy escaso su contenido filosófico; pero resulta históricamente significativo que, en sus prólogos, los *dictatores* tuvieran algunas pretensiones y demandas respecto a su disciplina.[23] Por vacías que nos parezcan esas demandas, aparte de unir a los *dictatores* con la primera tradición medieval de las *Artes Liberales*, los unen al programa de la retórica antigua y renacentista.

La práctica del hablar en público, que desapareció hacia finales de la Antigüedad, junto con las instituciones políticas y legales de las cuales dependía, renació en la Italia de finales del medievo, al surgir las ciudades-repúblicas y al renacer la ley romana en el siglo XIII, si no es que antes.[24] Pronto fue materia de la instrucción teórica y práctica. Los tratados sobre *ars arengandi* y los modelos de discurso que han sobrevivido no se comparan ni por su número ni por su difusión con la vasta literatura de *dictamen*; aun así, su mera existencia basta para probar el surgimiento y la importancia relativa de la oratoria secular como fenómeno histórico, el cual, hasta hace muy poco, estaba olvidado por una mayoría de quienes estudiaban la retórica medieval. Todavía se encuentra en sus primeras etapas el estudio de este material, pero es fácil demostrar que todas las variedades importantes de oratoria renacentista surgieron por primera vez en la Italia medieval, y que existe un nexo formal íntimo y directo entre la oratoria y la huma-

[22] Esto es muy evidente a partir de los manuscritos que contienen la *Retórica* y están descritos en el *Aristoles Latinus, Codices*, 3 vols., ed. por George Lacomba y otros, Roma, 1939; Cambridge, 1955; Brujas y París, 1961. Compusieron comentarios sobre la *Retórica* de Aristóteles filósofos escolásticos tales como Egidio Romano, Guido Vernano de Rímini y Juan de Janduno, pero no lo hizo ninguno de los retóricos profesionales o *dictatores* antes del siglo XV. En la tradición de manuscritos en griego la *Retórica* no aparece entre las obras éticas de Aristóteles. *Véase* André Wartelle, *Inventaire des manuscrits grecs d'Aristote et de ses commentateurs*, París, 1963.

[23] Varios *dictatores* conceden importancia filosófica a su tema en los prefacios que escribieron. Cf., Helene Wieruszowski, "*Ars Dictaminis* in the Time of Dante", *Medievalia et Humanistica*, 1943, pp. 95-108 y 105.

[24] *Véanse* los capítulos V, XIII y XIV. *Véase* también Alfredo Galletti, *L'Eloquenza dalle origini al XVI secolo/Storia dei generi letterari italiani*, Milán, 1904-1938. Respecto a la retórica humanista, *véase* Charles S. Baldwin, *Renaissance Literary Theory and Practice*, Nueva York, 1939. Donald L. Clark, *Rhetoric and Poetry in the Renaissance*, Nueva York, 1922. O. B. Hardison, *The Enduring Monument*, Chapel Hill, N. C., 1962.

nista. Una vez más debemos agregar que los discursos humanistas son muy distintos de sus contrapartes medievales y que, en mi opinión, los superan en estilo y en contenido, si no en interés histórico.

El surgimiento de los estudios humanísticos no fue, en el Renacimiento, un fenómeno limitado al campo de la gramática y la retórica, como pudieran hacer creer algunos de mis comentarios anteriores, sino que fue de consecuencias tremendas para todas las demás áreas del saber y de la civilización, incluyendo la filosofía. Prácticamente todas las fuentes de la filosofía griega fueron conocidas entonces bien por primera vez, bien gracias a traducciones nuevas y, según se opina, mejores. Muchos medievalistas son incapaces de apreciar ese desarrollo, o no se dan cuenta de que las fuentes de pensamiento antiguo a disposición de los pensadores medievales eran muy limitadas e indirectas en comparación con el volumen de literatura griega hoy existente, aunque los siglos XII y XIII hayan manifestado una gran actividad en el campo de la traducción. A remolque del humanismo renacentista se conocieron mejor y resurgieron filosofías antiguas ajenas a la de Aristóteles; hablamos del estoicismo, del epicureísmo y del escepticismo, por no mencionar el platonismo, que tenía un lugar propio y al que más adelante examinaremos.

Sujetos a la influencia de sus ideales retóricos y culturales, los humanistas provocaron un cambio total en la filosofía; pero no sólo respecto a las fuentes, sino también en el estilo, en la terminología y en los géneros. Acuñaron para sus estudios (con base en antecedentes clásicos) el término de *studia humanitatis* (humanidades),[25] y formularon ideales educativos y culturales nuevos, que en mucho ayudaron a elevar el prestigio y la influencia de que gozaban.[26] Estos hombres afirmaban haber logrado un renacer de la erudición y las letras, siendo con ello causa del nombre Renacimiento con que hoy conocemos a ese periodo.[27]

Al reclamar para sí tales reconocimientos, no hay duda de que los humanistas eran injustos con sus predecesores medievales; mas estaban procurando establecer la importancia de su campo, las humanidades,

25 Augusto Campana, "The Origin of the Word 'Humanist'", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 1946, núm. 9, pp. 60-73. Giuseppe Billanovich, "Da autorista ad umanista", en *Wort und Text, Festschrift für Fritz Schalk*, Francfort, 1963, pp. 161-166. *Véanse* también pp. 99 y 283-284.

26 W. H. Woodward, *Studies in Education during the Age of the Renaissance*, Cambridge, 1906. Eugenio Garin, *Il pensiero pedagogico dello umanesimo*, Florencia, 1958.

27 Ferguson, *The Renaissance in Historical Thought*. Herbert Weisinger, "Renaissance Accounts of the Revival of Learning", *Studies in Philology*, 1948, núm. 45, pp. 105-118.

frente a las vigorosas tradiciones de otras actividades. Tal es el significado de la llamada defensa de la poesía por parte de los primeros humanistas (significando aquí poesía el saber humanista), y la razón de sus repetidos ataques contra el escolasticismo.

Los humanistas estaban dedicados a transformar todo el sistema de educación secundaria y a imponer sus normas intelectuales y estilistas a las demás disciplinas académicas; en cierta medida, tuvieron éxito. Ahora bien, no llegaron a remplazar los temas tradicionales de esas disciplinas, aunque uno de sus últimos y más brillantes representantes, el español Vives, intentó conseguirlo.

En lo que a la filosofía toca, los humanistas consideraban el pensamiento moral una provincia que les correspondía. Es muy voluminosa la literatura de tratados, diálogos y ensayos morales que produjeron. Las ideas morales de Petrarca y Salutati, Bruni, Valla y Alberti, así como de Erasmo, Montaigne y muchos otros eruditos representan la contribución más directa del humanismo renacentista a la historia del pensamiento occidental.

Aparte de un cierto número de importantes ideas específicas que son propiedad de algunos humanistas y no de todo el movimiento, diríamos que la principal contribución del humanismo renacentista está en la tremenda difusión de la cultura y la sabiduría seculares ocurrida en los campos de la literatura, la historiografía y el pensamiento moral. Esa evolución no fue totalmente nueva, y en alguna medida se la puede retrotraer a la tardía Edad Media. Aun así, alcanzó su momento culminante durante el Renacimiento.

Cierta justificación hay en afirmar que el programa y la contribución de los humanistas fue, en su centro, más bien cultural que filosófica. Omitió varios problemas y aspectos que son parte integral de la filosofía según se la entendía anterior o comúnmente, incluyendo a la vez muchos asuntos —de la erudición literaria e histórica— que no suelen ser tomados como parte de la filosofía. Sin embargo, en nuestra época, cuando muchas personas aceptan los alabos dados a las ciencias como un sustituto de la filosofía, bien podemos perdonar a los humanistas que hayan hecho lo mismo con las humanidades. Después de todo, en las humanidades hay problemas y aspectos filosóficos, como también los hay en las ciencias.

El interés de los humanistas del Renacimiento por los clásicos y por la sabiduría secular hizo que muchos críticos contemporáneos e historiadores modernos consideraran paganos a esos hombres, acusación difícilmente defendible a la luz de la información que poseemos. Si llamamos a Alberti pagano porque en sus escritos morales no menciona

fuentes cristianas, lo mismo habría de decirse de Boecio. Está de moda hoy en día, en ciertos círculos populares, sostener que toda nuestra herencia espiritual y moral tiene como origen la tradición judeocristiana. Tal afirmación revela una ignorancia abismal de la historia verdadera del pensamiento occidental. Ocurre que las raíces de muchas de nuestras ideas fundamentales están en la filosofía griega; esas ideas jamás han dejado de ejercer una influencia directa y las tradiciones judías y cristianas las han asimilado de distintas maneras.[28]

Ha llegado el momento de decir algunas palabras acerca de la tradición medieval de la teología cristiana y acerca de su transformación durante el Renacimiento. El origen y crecimiento de la religión cristiana, la evolución de sus principales doctrinas teológicas y su síntesis con las tradiciones literarias y filosóficas de los griegos y los romanos pertenecen a las fases postreras de la Antigüedad clásica. Ese proceso quedó concluido casi por completo a comienzos de la Edad Media. El cristianismo y el catolicismo son en igual medida medievales que antiguos o modernos. Si bien nadie negará que la religión y la teología tuvieron papeles dominantes en la Edad Media, cada vez está más claro que el pensamiento y la sabiduría medievales nunca se vieron limitados exclusivamente a la teología. Incluso en la temprana Edad Media se estudiaban la gramática y otras artes liberales como cuestión aparte de la teología, aunque siempre, asimismo, como preparación para ella.

En la alta Edad Media la teología en sí sufrió cambios importantes.[29] En los siglos XI y XII el estudio de la lógica y de la dialéctica comenzó a crecer a costa de la gramática y la retórica, especialmente en las escuelas del norte de Francia; se desarrolló más a fondo la forma dada a los planteamientos y a los comentarios, y se aplicó el nuevo método de la argumentación lógica al tema de la teología. Tal es el significado preciso de la expresión teología escolástica. Las

[28] Saul Lieberman, *Greek in Jewish Palestine*, Nueva York, 1942; *id.*, *Hellenism in Jewish Palestine*, Nueva York, 1950. F. C. Grant, *Roman Hellenism and the New Testament*, Nueva York, 1962. Edwin Hatch, *The Influence of Greek Ideas on Christianity*, ed. por F. C. Grant, Nueva York, 1957. Charles N. Cochrane, *Christianity and Classical Culture*, Londres, 1944, atribuye a los Padres de la Iglesia e incluso a San Agustín originalidad filosófica en muchos puntos, cuando, de hecho, dependen de fuentes estoicas o neoplatónicas; véase mi reseña en *The Journal of Philosophy*, 1944, núm. 41, pp. 576-581. La literatura dedicada a la influencia clásica en los Padres de la Iglesia es demasiado extensa para que podamos citarla aquí en detalle.

[29] Martin Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Theologie*, Friburgo, 1933; reimpreso en Darmstadt, 1961. A. M. Landgraf, *Einführung in die Geschichte der theologischen Litteratur der Frühscholastik*, Regensburgo, 1948. Joseph de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, 2a. ed., Bruselas y París, 1948.

actitudes de Juan de Salisbury o de San Bernardo de Clairvauv indican que esa tendencia encontró resistencia incluso entre eruditos de integridad intelectual y religiosa incuestionable.

Otro cambio que acompañó a esa evolución fue el esfuerzo por transformar la doctrina cristiana en un cuerpo de enunciados coherente y sistemático, a partir de los dispersos pronunciamientos existentes en las Escrituras, en los concilios y en los Padres de la Iglesia. Dicho proceso culminó en las *Sentencias*, de Pedro Lombardo, el texto teológico que sirvió de guía en los siglos posteriores, y en la *Summa Theologiae* de Santo Tomás de Aquino.

En los siglos XIII y XIV se enseñó la teología en París y en otras universidades junto con algunas disciplinas más. Tendió por entonces a hacer de lado su antigua confianza en los escritos de San Agustín y a aliarse en grado cada vez mayor con la filosofía aristotélica. San Alberto Magno, Santo Tomás de Aquino, Juan Duns Escoto, Guillermo de Occam y el averroísta Siger de Brabante representan tipos y fases distintos de esa teología aristotelizante.

Cuando pasamos de la tardía Edad Media al Renacimiento, notamos que continúan con todo vigor las tradiciones de la teología escolástica o aristotélica. Tienen numerosos seguidores las escuelas teológicas del tomismo, del escotismo y del occamismo. Se puede demostrar que, durante ese periodo, el tomismo comenzó a ejercer una influencia mucho mayor fuera de la orden dominica que durante el siglo XIII o XIV.[30] Se ha demostrado que la teología de Lutero estuvo influida por el vigoroso occamismo de las universidades alemanas del siglo XV.[31] Con ello, se ha puesto de moda llamarle un pensador medieval. Por otra parte, la teología católica pasó por un robusto renacer durante el siglo XVI, tras haberse fundado la orden jesuita y haber ocurrido el Concilio de Trento, en especial en las universidades de España y de Portugal. Este renacer se une de muchas maneras a las ideas y los métodos de Santo Tomás y de otros teólogos medievales.[32]

[30] Franz Ehrle, *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia*, Münster, 1925. Ricardo García Villoslada, *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria*, Roma, 1938. P. O. Kristeller, *Le Thomisme et la pensée italienne de la Renaissance*, Montreal y París, 1967; aparece en la traducción al inglés sin los dos textos de apoyo en latín, en *Medieval Aspects of Renaissance Learning*, ed. y trad. de Edward P. Mahoney, Durham, N. C., 1974, pp. 27-91.

[31] Roland H. Bainton, *Here I Stand: A Life of Martin Luther*, Nueva York, 1950. Heiko A. Oberman, *The Harvest of Medieval Theology*, Cambridge, Mass., 1963.

[32] Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Theologie*. Carlo Giacon, *La seconda scolastica*, 3 vols., Milán, 1944-1950). Frederick Copleston, *A History of Philosophy*, vol. 3, Westminster, Md., 1953.

Sin embargo, será un error pasar por alto la influencia del movimiento humanista en la teología del Renacimiento. Los humanistas explícitamente interesados en cuestiones teológicas (a quienes bien podríamos llamar humanistas cristianos) de ninguna manera se oponían a la religión o la teología en sí, aunque sí criticaban a la teología escolástica en razón de una piedad sencilla y de una sabiduría religiosa que estaban de acuerdo con los ideales de ellos. Preferían a San Bernardo a los escolásticos, consideraban a los Padres de la Iglesia como clásicos del cristianismo, insistían en que más bien eran gramáticos que dialécticos en el sentido medieval y defendían el estudio directo de las Escrituras. Además, aplicaron los nuevos métodos del quehacer filológico e histórico al estudio e interpretación de las Escrituras y de los primeros autores eclesiásticos.[33]

Este enfoque humanista de la teología va de Petrarca a Erasmo, y fue de enormes consecuencias en el catolicismo y el protestantismo. Ni Lutero se salvó de él, siendo fácil discernir su influencia en Melanchton, en Calvino y en algunos teólogos españoles.

Acaso el Renacimiento haya producido algunos eruditos y pensadores indiferentes al cristianismo o ajenos a algunas de sus enseñanzas. Pero, en términos generales, lejos está el periodo de ser anticristiano, como en ocasiones se lo ha representado. Cierto que la expresión filosofía cristiana, recientemente utilizada para caracterizar el pensamiento medieval,[34] hubiera sido entendida con mayor facilidad por algunos humanistas del Renacimiento que por los escolásticos medievales. Fue Erasmo quien habló de la Filosofía de Cristo, como en el siglo II lo hiciera Justino Mártir.[35] Santo Tomás de Aquino no podía usar ni usó

33 *Véase* capítulo IV. E. H. Harbison, *The Christian Scholar in the Age of the Reformation*, Nueva York, 1956. Pontien Polman, *L'élément historique dans la controverse religieuse du XVIe siècle*, Gembloux, 1932. Albert Hyma, *The Christian Renaissance*, Nueva York, 1924.

34 Especialmente por Étienne Gilson en *L'esprit de la philosophie médiévale*, 2ª ed., París, 1944; *id.*, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, Nueva York, 1955. Desde luego, no niego que los filósofos medievales fueran cristianos y que su filosofía, por ésta y otras razones, debe ser diferenciada de las de sus contemporáneos islámicos y judíos. Sin embargo, hasta donde yo sé, ninguno de los pensadores medievales que Gilson tiene en mente usa el término "filosofía cristiana", hecho que me parece importante.

35 Erasmo emplea una y otra vez los términos *philosophia Christi* y *philosophia Christiana*, especialmente en los prefacios al *Enquiridión* y en su edición del *Nuevo Testamento*, *Ausgewählte Werke*, ed. Annemarie y Hajo Holborn, Munich, 1933, pp. 5-7, 9, 139 y *ss.* Respecto a Justino Mártir, el pasaje decisivo se encuentra en *Dialogus cum Tryphone*, vol. 1, cap. VIII, ed. por Georges Archambault, París, 1909, p. 40: "διαλογιζόμενός τε πρὸς ἐμαυτὸν τοὺς λόγους αὐτοῦ ταύτην μόνην εὕρισκον φιλοσοφίαν ἀσφαλῆ τε καὶ σύμφορον. Οὕτως δὴ καὶ διὰ ταῦτα φιλόσοφος ἐγώ." En lo que toca a la expresión de la idea en

tal expresión. Porque para él, claro está, si la teología era cristiana, la filosofía era aristotélica. Y la cuestión no estaba en poner la filosofía cristiana en lugar de la aristotélica, sino en determinar su relación y en reconciliarlas hasta donde fuera posible.

Este problema de la relación entre filosofía y teología siguió preocupando a los pensadores del Renacimiento, tal como había preocupado a Santo Tomás de Aquino y los otros escolásticos. La existencia misma del problema demuestra que, en contra de lo afirmado hoy día, ya en el siglo XIII, si no es que antes, la filosofía era una cuestión distinta a la teología, si bien nunca opuesta y sí subordinada a ella. En el siglo XIV la enseñanza de la filosofía se fue divorciando cada vez más de la teología, incluso en París. Entre los filósofos fue la tendencia prevaleciente reconocer la superioridad fundamental de la teología, pero afirmando a la vez la relativa independencia de la filosofía dentro de su propio dominio. Tal es la posición de Siger de Brabante, a la cual suele llamarse averroísmo o la doctrina de la doble verdad.[36]

Los aristotélicos italianos del Renacimiento —como Pomponazzi— heredaron esa posición de sus predecesores medievales.[37] Por otra parte, los platónicos renacentistas subrayaban la armonía habida entre la religión y la filosofía, quedando por ello más cerca de la posición de Santo Tomás, aunque su tendencia era conceder a la filosofía más igualdad e independencia que la considerada por los teólogos medievales.[38] Tenemos aquí un hermoso ejemplo de cuán inadecuadas resultan las etiquetas que suelen utilizarse en el discurso histórico respecto a estos temas; vemos, además, que hay varias tradiciones medievales y distintas filosofías renacentistas. Cada una de esas filosofías renacentistas tiene sus propias fuentes y antecedentes medievales; e incluso si consiguiéramos establecer las relaciones correctas, la presencia de un nexo no significa que un determinado sistema de pensamiento ocupara en su tiempo el mismo lugar que su predecesor en el periodo anterior.

Sólo brevemente atenderemos otra rama del saber que tuvo gran

Justino y los otros apologistas de la época, *véase* M. V. Engelhardt, *Das Christenthum Justins des Märtyrers*, Erlangen, 1978, pp. 223-231. Carl Christian Clemen, *Die religionsphilosophische Bedeutung des stoisch-christlichen Eudaemonismus in Justins Apologie*, Leipzig, 1890. J. Quasten, *Patrology*, vol. I, Utrecht, 1950, pp. 196, 220.

36 Ernest Renan, *Averroès et l'averroïsme*, París, 1852. Pierre Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*, 2ª ed., Lovaina, 1908-1911. Stuart MacClintock, *Perversity and Error: Studies on the "Averroist" John of Jandun*, Bloomington, Ind., 1956.

37 Bruno Nardi, *Sigieri di Brabante nel pensiero del Rinascimento italiano*, Roma, 1945; *id.*, *Saggi sull'Aristotelismo Padovano del secolo XIV al XVI*, Florencia, 1958.

38 P. O. Kristeller, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Florencia, 1953, pp. 18-20, 346-349.

importancia durante la Edad Media y el Renacimiento, pero que, por distintas razones, mantuvo una relación tenue con la corriente central del pensamiento filosófico durante ambos periodos: la jurisprudencia. En la temprana Edad Media el estudio de la ley civil y del derecho canónico estuvo un tanto sumergido y, al parecer, se lo llevaba a cabo, en buena medida, dentro del marco de las siete artes liberales. Después del siglo XI el estudio del derecho canónico tuvo una evolución similar a la de la teología: quedó sujeto a los nuevos métodos de la dialéctica, y se le dio un orden y una disposición sistemáticos en el *Decretum*, de Graciano, y en otras importantes colecciones canónicas.[39] En el caso de la ley civil, el hecho principal, aparte de la aplicación del método dialéctico, fue la adopción del *Corpus Iuris* romano como texto de enseñanza oficial de Bolonia y en otras escuelas de leyes, así como su aceptación como un código legal válido en Italia y otros lugares.[40]

Cuando pasamos de la Edad Media al Renacimiento, vemos que la enseñanza legal continúa sin interrupciones y que se ha acumulado un enorme volumen de comentarios, planteamientos y opiniones (*consilia*) legales, que han sido clasificados mínimamente en lo que toca al segundo periodo, a los que se ha estudiado y cuya existencia parece no tener valor alguno para los historiadores.

Aparte de esta tradición legal, a menudo llamada *mos Italicus* por estar representada más sólidamente en las escuelas de leyes italianas, el humanismo renacentista influyó mucho en la jurisprudencia, culminando esto en el *mos Gallicus* en el siglo XVI. Su tendencia principal era el remplazar el método dialéctico abstracto de los juristas medievales por una interpretación filosófica e histórica de las fuentes de la ley romana. Si, según se dice, los lazos entre la práctica legal y la ley romana se fueron debilitando a causa de tal evolución, no hay duda de que, por otra parte, hubo un progreso tremenda en la comprensión de la ley romana en nivel histórico.[41]

[39] J. F. von Schulte, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, 3 vols., Stuttgart, 1875-1880. Stephan Kuttner, *Repertorium der Kanonistik*, vol. I, Ciudad del Vaticano, 1937. Joseph de Ghellinck, *Le mouvement théologique au XIIe siècle*, 2ª ed., Bruselas y París, 1948.

[40] Friedrich Karl von Savigny, *Geschichte des römischen Rechts im Mittelalter*, 2ª ed., 7 vols., Heidelberg, 1834-1851. Hermann Kantorowicz, *Studies in the Glossators of the Roman Law*, Cambridge, 1938. Donald R. Kelly, *Foundations of Modern Historical Scholarship*, Nueva York, 1970; *id.*, "Historical Thought and Legal Scholarship in Sixteenth-Century France" (tesis doctoral, Columbia University, 1962).

[41] Guido Kisch, *Humanismus und Jurisprudenz*, Basilea, 1955; *id.*, *Erasmus und die Jurisprudenz seiner Zeit*, Basilea 1960. Domenico Maffei, *Gli inizi dell'umanesimo giuridico*, Milán, 1956.

La importancia filosófica de la tradición legal radica, sobre todo, en el campo del pensamiento político; y es significativo que algunos de los pensadores políticos más sobresalientes del siglo XVI —como Jean Bodin— hubieran estudiado leyes.[42] Podemos agregar a todo esto el concepto de ley natural, una idea importante cuyo origen está en la filosofía estoica y que de las fuentes estoicas pasó al texto mismo de la ley romana.[43] Cuando San Agustín la adoptó, fue interpretada desde una perspectiva neoplatónica,[44] forma con la cual llegó a las manos de Tomás de Aquino y otros teólogos medievales. La revigorización de esta doctrina en el siglo XVII debe mucho al pensamiento legal y teológico del XVI. Hoy en día está de moda considerar anticuada la doctrina de la ley natural; sin embargo, no veo cómo podamos sujetar a una crítica moral una ley positiva determinada si no mantenemos una norma moral universalmente válida con la cual juzgarla y medirla.

Las tradiciones científicas de la Edad Media, que debemos mencionar aunque sólo sea de pasada, han sido motivo de muchos estudios en tiempos recientes; además, tienen un papel central en las controversias generalmente muy encendidas que hay respecto a la relación entre la Edad Media y el Renacimiento, así como respecto a los méritos y las contribuciones de esos dos periodos.[45] Deseo subrayar que, en mi opinión, no existe la Ciencia así, con C mayúscula; hay una variedad de ciencias distintas, cada una con su tradición y con su especial evolución histórica. Sólo dos ciencias, o grupos de ciencias, han tenido desde la Antigüedad una historia propia relativa, si no completamente inde-

[42] Pierre Mesnard, *L'essor de la philosophie politique au XIVe siècle*, París, 1936.

[43] Se conserva la oración inicial del tratado que Crisipo dedicó a las leyes porque está inserta al pie de la letra en el *Corpus Iuris* (Dig., I, 3, 2, cita de "Marcianus libro primo institutionum"). Cf. Hans von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, vol. III, Leipzig, 1903, p. 77, núm. 314 (quien menciona a Marciano, pero no el *Corpus Iuris*).

[44] *De ordine*, II, 8, 25. *De vera religione*, 31, 58. *De libero arbitrio*, I, 6. Cf. Étienne Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, 3a ed., París, 1949, p. 168. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, Ia-Iaae, q. 91-95. Cf. también Graciano, *Decretum*, Dist. I, C.7.

[45] Pierre Duhem, *Études sur Léonard de Vinci*, 3 vols., París, 1906-1913. Ernest Moody, "Galileo and Avempace", *Journal of the History of Ideas*, 1951, núm. 12, pp. 163-193, 375-422. Marshall Clagett, *Giovanni Marliani and Late Medieval Physics*, Nueva York, 1941); *id.*, *The Science of Mechanics in the Middle Ages*, Madison, Wis., 1959. Anneliese Maier, *Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert*, Roma, 1949; *eadem*, *An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft*, 2a ed., Roma, 1952; *eadem*, *Zwischen Philosophie und Mechanik*, Roma, 1958; *eadem*, *Ausgehendes Mittelalter*, 2 vols., Roma, 1964-1977. A. C. Crombie, *Augustine to Galileo*, Londres, 1952. Edward Rosen, "Renaissance Science As Seen by Burckhardt and His Successors", en *The Renaissance*, ed. Tinsley Helton, Madison, Wiss., 1961, pp. 77-103.

pendiente de la filosofía: la medicina y las disciplinas matemáticas, con la inclusión en estas últimas de la astronomía.

La temprana Edad Media apenas recibió una porción pequeña de la rica herencia de la antigua medicina griega. Solía considerarse la teoría médica como un apéndice de las siete artes liberales y, a menudo, la práctica médica estaba en manos de personas sin conocimientos o sin un adiestramiento teórico formal.[46] Una vez más, los cambios principales ocurrieron en el siglo XII. Se tradujo del griego y del árabe un conjunto respetable de tratados médicos más o menos avanzados, que fueron adoptados como libros de texto para la enseñanza de la medicina. Al mismo tiempo, la teoría médica recibió la influencia de la lógica escolástica y halló expresión literaria en comentarios y planteamientos. La escuela de Salermo, que en una etapa anterior había surgido como una sociedad de practicantes, manifiesta dicha transformación en dirección a la teoría y el escolasticismo a lo largo del siglo XII; lo mismo ocurrió en Montpellier y en otros centros donde se estudiaba medicina. Al mismo tiempo, la medicina se alió con la filosofía aristotélica, rasgo que fue característico de las universidades italianas hasta muy entrado ya el Renacimiento.[47] Esa alianza explica, al menos en parte, el carácter secular y averroísta del aristotelismo italiano, carácter que muchos historiadores han notado.

A pesar de esa continuidad, la medicina renacentista sufrió la influencia del humanismo en igual medida que la teología o las leyes. Se conocían muy bien ya varios escritos de Hipócrates y Galeno desde el siglo XII, o incluso antes; otros más a partir del XIV y un número sorprendentemente grande de sus obras fue traducido por primera vez en los siglos XV y XVI.[48] Se verá claramente la importancia de ese hecho cuando se estudie y evalúe con todo cuidado la contribución de esos recién traducidos escritos antiguos sobre conocimientos médicos, algo que apenas acaba de empezar.

[46] L. C. MacKinney, *Early Medieval Medicine*, Baltimore, 1937. Henry E. Sigerist, "The Latin Medical Literature of the Early Middle Ages", *Journal of the History of Medicine*, 1958, núm. 13, pp. 127-146. Augusto Beccaria, *I codici di medicina del periodo presalernitano*, Roma, 1956.

[47] Cf. Kristeller, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, pp. 495 y *ss*. P. O. Kristeller, "Beitrag der Schule von Salerno zur Entwicklung der scholastischen Wissenschaft im 12. Jahrhundert", en *Artes Liberales*, Josef Koch, Leiden y Colonia, 1959, pp. 84-90.

[48] Respecto a Galeno, *véase* R. J. Durling, "A Chronological Census of Renaissance Editions and Translations of Galen", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 1961, núm. 24, pp. 230-305. Para Hipócrates, *véase* Pearl Kibre, "Hippocratic Writings in the Middle Ages", *Bulletin of the History of Medicine*, 1945, núm. 18, pp. 371-412; *eadem*, "Hippocrates Latinus", *Traditio*, 1975-1977, núms. 31 y 33 y continúa.

Por otra parte, en el siglo XVI tuvieron un progreso continuo la anatomía y la cirugía, que se benefician menos de la teoría que de la observación y la práctica. Una figura como la de Paracelso demuestra que puede tenerse cierto éxito con base en una emancipación real o imaginaria de las autoridades antiguas.

Fue de mucha mayor importancia histórica el desarrollo de las disciplinas matemáticas, incluyendo la astronomía. En las primeras escuelas medievales se las estudiaba como parte de las siete artes liberales, y constituían una de las dos subdivisiones principales del sistema, el llamado cuadrivio. Sin embargo, si se le compara con los logros de la antigüedad griega, el contenido real de esa instrucción era elemental en extremo, cosa que no nos sorprenderá si recordamos que incluso los romanos tuvieron una participación modesta, si es que la tuvieron, en esos logros.[49]

El surgimiento de los estudios matemáticos y astronómicos está unido en el Occidente, asimismo, con las traducciones de escritos científicos griegos y árabes, hechos durante los siglos XII y XIII. A partir de esas bases, los científicos medievales absorbieron la geometría euclidiana, el álgebra árabe, la astronomía tolemaica y, al menos en parte, la mecánica de Arquímedes, haciendo contribuciones propias, especialmente en el campo de la mecánica, como se ha subrayado en estudios recientes.[50]

Sin embargo, parece indudable que algunos de los tratados griegos de matemáticas más avanzados no fueron traducidos hasta el siglo XVI; en ese mismo siglo tenemos los primeros logros notables en que se sobrepasaba a los antiguos, como son la solución de las ecuaciones cúbicas y la nueva astronomía de Copérnico, Tycho Brahe y Kepler.[51]

Hacia fines del siglo XVI Galileo había dado el paso trascendental que fue fundamento de la primera ciencia moderna; es decir, la aplicación de los métodos matemáticos a la física, que hasta aquel entonces había sido considerada parte integral de la filosofía aristotélica. Si queremos insistir en que los sabios medievales de los siglos XIII y XIV habían anticipado algunos de esos avances, afirmación que de ninguna manera ha sido aceptada por todos los estudiosos con competencia en la materia,[52] no deberíamos culpar a los humanistas de haber retar-

[49] W. H. Stahl, *Roman Science*, Madison, Wis., 1962.

[50] George Sarton, *Introduction to the History of Science*, 3 vols., Baltimore, 1927-1948. Marshall Clagett, *The Science of Mechanics in the Middle Ages*, Madison, Wis., 1959; *id.*, *Archimedes in the Middle Ages*, vol. 1, Madison, Wis., 1964, y vol. 2, Filadelfia, 1976.

[51] Paul Lawrence Rose, *The Italian Renaissance of Mathematics*, Ginebra, 1975.

[52] Alexandre Koyré, *Études Galiléennes*, 3 vols., París, 1939. Edward Rosen, "Renaissance Science as Seen by Burckhardt and His Successors", en *The Renaissance*, Tinsley

dado en cien años el progreso de la ciencia, sino estudiar la muy olvidada obra de los matemáticos, los astrónomos y los físicos aristotélicos del siglo XV, especialmente de Italia. Es obvio que debieron ser los transmisores al siglo XVI del saber del siglo XIV.[53]

Sólo de pasada mencionaremos el progreso constante hecho en campos tales como la tecnología y la geografía, ya que apenas están relacionados con la filosofía y dependen, en gran medida, de la práctica y de la experiencia. En el caso de la geografía, vale la pena hacer notar que las mejores fuentes griegas, Ptolomeo y Estrabón, fueron traducidos por primera vez por los humanistas del siglo XV.[54] Esas traducciones fueron sumamente populares, y con probabilidad ayudaron a acrecentar el interés por los viajes y las exploraciones, que culminó con el descubrimiento del Nuevo Mundo.

Antes de pasar a las otras ciencias y a la filosofía aristotélica de la cual son parte, debemos examinar brevemente las llamadas seudociencias; es decir, la tradición de lo oculto. Por mucho tiempo ridiculizadas como un monumento de la superstición medieval, se ha reconocido actualmente que esas disciplinas eran acompañantes íntimas de las ciencias contemporáneas. Las oposiciones que hayan podido sufrir tuvieron por causa razones religiosas, no científicas.[55]

No fue idéntica la evolución de varias disciplinas, en especial de la astrología, la alquimia y la magia. Desde un punto de vista intelectual, la astrología era la más respetada y tenía sus antecedentes en las etapas últimas de la Antigüedad; la alquimia y la magia, por su parte, eran de naturaleza más práctica y dependían mucho de las autoridades árabes. Es posible que todos esos estudios hayan encontrado terreno fértil en el pensamiento simbólico y alegórico que era habitual a principios del medievo, pero no se desarrollaron con vigor sino a partir del siglo XII, cuando comenzaron a traducirse del árabe numerosos tratados dedicados a esos temas. La astrología estaba aliada a la astronomía y a la medicina, y se volvió parte integral de la cosmología. Si bien encontró oposición durante la Edad Media, al igual que antes y después de ella, recibió también el reconocimiento público e incluso se la enseñó en varias universidades. Ni la alquimia ni la magia consiguieron nunca esa posición académica, y se plegaron más abiertamente a las ambiciones materiales de príncipes y ciudadanos.

Helton, Madison, Wis., 1961, pp. 77-103. Anneliese Maier también se muestra más modesta que Duhem u otros.

[53] Marshall Clagett, *Giovanni Marliani and Late Medieval Physics*, Nueva York, 1941. J. H. Randall, Jr., *The School of Padua and the Emergence of Modern Science*, Padua, 1961; *id., The Career of Philosophy: From the Middle Ages to the Enlightenment*, Nueva York, 1962. Curtis Wilson, *William Heytesbury*, Madison, Wis., 1956.

[54] Dana B. Durand, "Tradition and Innovation in Fifteenth-Century Italy", *Journal of the History of Ideas*, 1943, núm. 4, pp. 1-20. "Strabo", de Aubrey Diller y P. O. Kristeller en *Catalogue Translationum et Commentariorum*, vol. 2, ed. por P. O. Kristeller y F. Edward Cranz, Washington, D. C., 1971, pp. 225-233.

[55] Véase la monumental obra de Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, 8 vols., Nueva York, 1923-1958.

Durante el Renacimiento las ciencias ocultas toparon con una oposición ocasional venida más bien de teólogos y humanistas que de científicos. Mas, en términos generales, su influencia y su atractivo continuaron, e incluso aumentaron, en comparación con lo ocurrido en el periodo anterior. La cosmología de muchos platonistas renacentistas y filósofos de la naturaleza del XVI planteaba un universo animado por un alma universal y unido por ocultas fuerzas de afinidad, que los sabios eruditos y con un adiestramiento adecuado podían descubrir y dirigir.[56] De esta manera, los escritos árabes sobre lo oculto fueron tan populares en el siglo XVI como lo habían sido antes.

Fue la física de los siglos XVII y XVIII la que trajo una separación neta entre las ciencias genuinas y las falsas, poniéndose fin así a la fantástica cosmología de la Edad Media y del Renacimiento. A partir de su desaparición del campo de la ciencia, esta cosmología ha seguido ejerciendo una atracción nostálgica, conservando una vida precaria en la poesía moderna y en el ocultismo, tal como los dioses y los mitos paganos sobrevivieron en la Edad Media y el Renacimiento cristianos una vez que cesaron de ser objeto de una creencia y un culto religioso actuantes.[57]

Si volvemos de lo oculto a las ciencias genuinas, encontramos al mismo tiempo una de las dos grandes tradiciones filosóficas, el aristotelismo. Ocurre que el estudio de la física y de la biología siguió durante la tardía Edad Media como parte integral de la filosofía aristotélica, de modo igual que la lógica, la ética o la metafísica.

A lo largo de la etapa postrera de la Antigüedad se reconoció, de un modo general, la grandeza de Aristóteles como filósofo, si bien no se conocieron muy ampliamente sus escritos sistemáticos más importantes por varios siglos después de su muerte. Aristóteles dejó tras sí una escuela organizada, que floreció por un largo periodo. Sus principales

[56] D. P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, Londres, 1958. Frances Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Londres, 1964.

[57] Friedrich von Bezold, *Das Fortleben der antiken Götter im mittelalterlichen Humanismus*, Bonn, 1922. Jean Seznec, *La survivance des dieux antiques*, Londres, 1940, trad. por Barbara F. Sessions como *The Survival of the Pagan Gods*, Nueva York, 1953. Edgar Wind, *Pagan Mysteries in the Renaissance*, Nueva Haven, 1958.

obras fueron objeto de comentarios detallados por parte de miembros de su escuela y, más tarde, por parte de los neoplatónicos, quienes tenían gran respeto por Aristóteles y tendían a combinar las enseñanzas de éste con las de Platón y las de la tradición platónica. Sin embargo, fue entre los árabes donde Aristóteles tuvo una autoridad predominante, al grado de excluir a los otros filósofos griegos. Entre los árabes se le conocía como "el filósofo".

La temprana Edad Media recibió de la Antigüedad la traducción que Boecio hiciera de los dos primeros tratados del *Organon*, junto con la introducción de Porfirio a las *Categorías*. Se llamó a este grupo de escritos *Logica Vetus*, y constituyó la base del estudio y la enseñanza lógicos hasta finales del siglo XI. El grueso de los escritos de Aristóteles, así como de sus comentadores árabes y los de varios comentadores griegos, fueron traducidos al latín apenas en los siglos XII y XIII.[58] Cuando en el siglo XIII las universidades medievales alcanzaron su desarrollo pleno, se adoptaron las obras de Aristóteles como textos fijos de las disciplinas filosóficas. Así, por primera vez en el Occidente, se enseñó la filosofía como una disciplina independiente, separada de las artes liberales y de la teología; no es simple coincidencia el que los nombres modernos de varias disciplinas filosóficas y científicas correspondan a los títulos de aquellas obras de Aristóteles usadas como textos: física, ética, metafísica.

Gracias a esas obras de Aristóteles el Occidente adquirió, aparte de un gran cuerpo de problemas e ideas específicos, una terminología evolucionada, un método estricto de razonamiento y un marco sistemático y razonablemente completo, dentro del cual tratar y examinar todo problema pertinente. El estudio de la biología, y en especial la gran labor llevada a cabo en la física durante los siglos XIII y XIV, fueron cumplidos, como todos sabemos, por estudiosos e intérpretes de Aristóteles. En muchos casos se apartaron del texto y la doctrina de éste, y crearon teorías propias, como la del *ímpetu* en el movimiento de los proyectiles.[59] En términos generales, hoy se está de acuerdo en que los

58 *Aristoteles Latinus. Codices*. 3 vols., ed. por George Lacombe y otros, Roma, 1939: Cambridge. 1955: Brujas y París. 1961. Lorenzo Minio-Paluello. *Opuscula*. Amsterdam, 1972. Siguen siendo fundamentales los capítulos escritos por el desaparecido monseñor Auguste Pelzer para los dos primeros volúmenes de la obra de Maurice De Wulf. *Histoire de la philosophie médiévale*. 6a. ed., 3 vols.. Lovaina. 1934-1947. vol. I. pp. 64-80 y vol. II. pp. 25-58; de esos capítulos se omite el segundo en la traducción al inglés de E. C. Messenger. Londres. 1935-1938. De la traducción "definitiva" de Messenger sólo se ha publicado el primer volumen, Nueva York, 1952.

59 Anneliese Maier, *Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturphilosophie*, 2a. ed., Roma, 1951.

aristotélicos de París dieron en el siglo XIV los primeros pasos en el terreno de la física y prepararon el camino para que entrara la ciencia moderna, si bien las opiniones varían mucho respecto al grado en el cual anticiparon la obra de Galileo y de Newton.[60] Si Galileo estuvo influido en parte por la obra de la escuela aristotélica, como parece haberlo estado, se debió a la tradición aristotélica que floreció en las universidades italianas durante los siglos XV y XVI.[61] Los aristotélicos italianos del Renacimiento prosiguieron e hicieron evolucionar la obra de sus predecesores franceses e ingleses del siglo XIV. En lugar de culpar a los humanistas por no haber contribuido a la física (lo que equivaldría a culpar a historiadores, críticos literarios o filósofos existencialistas coetáneos por no haber promovido el progreso de la física atómica o de la tecnología) debemos estudiar esa obra por tanto tiempo olvidada de los contemporáneos de los humanistas, quienes estaban profesionalmente dedicados al estudio de la física. Sólo así podremos comprender la historia de la física anterior a Galileo y evaluar las contribuciones hechas durante ese periodo.

Por otra parte, en el Renacimiento no tenemos la mera continuación del aristotelismo medieval. Los humanistas aportaron nuevas versiones de Aristóteles[62] y tradujeron a todos los comentaristas griegos de éste, muchos de ellos por primera vez.[63] De esta manera, surgió la tendencia a preferir el Aristóteles griego original por encima de sus traductores y comentadores medievales, fueran árabes o latinos.

Además, se dieron varias olas de antiaristotelismo, que tendieron a disminuir la autoridad de Aristóteles, aunque no tuvieron un éxito inmediato en derribarlo de su posición. Muchos humanistas atacaron la tradición aristotélica de la filosofía natural en nombre de los intereses morales del hombre y de la sabiduría literaria. El debate bizantino

60 *Véanse* notas 45 y 51.

61 *Véanse* notas 52 y 53. Respecto a la influencia de Buridán en Italia. *véase* G. Federici Vescovini, "Su alcuni manoscritti di Buridano", *Rivista critica di storia della filosofia*, 1960, núm. 15, pp. 413-427. William A. Wallace estudió la deuda del primer Galileo con los comentadores jesuitas de la *Física* de Aristóteles del siglo XVI en *Galileo's Early Notebooks*, Notre Dame, Ind., 1977.

62 Kristeller, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, pp. 339-342. Soudek, "The Genesis and Tradition of Leonardo Bruni's Annotated Latin Version"; *id.*, "Leonardo Bruni and His Public". F. Edward Cranz ha reunido mucho material bibliográfico y de otro tipo sobre las traducciones humanistas de Aristóteles, pero aún no lo publica. Eugenio Garin, "Le traduzioni umanistiche di Aristotele nel secolo XV", *Atti e Memorie dell'Accademia Fiorentina di Scienze Morali 'La Colombaria'* 16, s. e. 2, 1947-1950, pp. 50-104.

63 En lo que toca a Alejandro de Afrodisia, *véase* F. Edward Cranz en *Catalogus Translationum et Commentariorum*, vol. 1, ed. por Kristeller, pp. 77-135 y vol. 2, ed. por Kristeller, y Kranz, pp. 411-422.

respecto a quién era superior, si Platón o Aristóteles, tuvo repercusiones en el Occidente; y el surgimiento del platonismo en el siglo XV, si bien no necesariamente antiaristotélico, sí ejerció un efecto limitativo en la autoridad de Aristóteles. Finalmente, en el siglo XVI y principios del XVII, los grandes filósofos de la naturaleza, desde Cardano y Telesio hasta Bruno y Campanella, se opusieron constantemente a la autoridad y la doctrina de Aristóteles, e intentaron crear sistemas nuevos del universo físico que remplazaran al de Aristóteles y su escuela.

Sin embargo, fue Galileo quien finalmente logró dar a la física una firme fundamentación nueva, de naturaleza matemática y experimental. Con él llega a su fin la tradición aristotélica en la física, no importa cuál haya sido su deuda parcial con ella.[64] Si bien no podemos afirmar que Galileo represente al Renacimiento, no hay duda de que su obra debe tanto al pensamiento renacentista como al aristotelismo medieval y, de un modo más específico, a los nuevos avances en matemáticas y astronomía en el siglo XVI, así como el conocimiento entonces reciente de Platón y de Arquímedes.[65]

Si en la física el final del Renacimiento trajo una revolución antiaristotélica, cuyos efectos seguimos sintiendo hoy en día, en la biología la autoridad de Aristóteles continuó prevaleciendo durante el Renacimiento y hasta el siglo XVIII. No significa ello que en el primero dejaran de agregarse conocimientos a este campo. Basta con recordar los estudios de las hasta entonces desconocidas flora y fauna del hemisferio occidental, descritas con gran cuidado y atención. Sin embargo, los principales biólogos procuraron adecuar los nuevos datos al patrón familiar de la biología aristotélica, y no crear conceptos o teorías nuevos.

Una vez examinadas esas disciplinas aristotélicas que en la época moderna se han vuelto ciencias independientes, a las cuales ya no se trata como partes de la filosofía, debemos pasar a esos temas que siguen siendo considerados dominio de la filosofía. El campo de la lógica, que es un buen punto desde el cual arrancar, fue la única disciplina filosófica de origen griego con un lugar en el esquema de las siete artes liberales, artes que dominaban los planes de estudio en la tempra-

64 Ernest Moody, "Galileo and Avempace", *Journal of the History of Ideas*, 1951, núm. 12, pp. 163-193, 375-422.

65 Alexandre Koyré, *Études Galiléennes*, 3 vols., París, 1939. Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem*, vol. 1, 3a. ed., Berlín, 1922; *id.*, "Galileo's Platonism", en *Studies and Essays in the History of Science, Offered in Homage to George Sarton*, Nueva York, 1946, pp. 276-297. Respecto a las llamadas influencias pitagóricas, *véase* también Erich Frank, *Plato und die sogenannten Pythagoreer*, Halle, 1923.

na Edad Media. El estudio de la lógica tenía como base la *Logica Vetus*, a la que nos hemos referido ocasionalmente, y, debido a ello, fue de carácter bastante elemental por largo tiempo. Ahora bien, el surgimiento del primer escolasticismo, ocurrido durante la última parte del siglo XI en las escuelas catedralicias de Francia, tuvo como causa, en gran medida, un incremento en el estudio de la lógica y la tendencia a aplicar los refinados métodos de ésta a otras disciplinas, incluyendo la teología. Gracias a las nuevas traducciones hechas en el siglo XII, el Occidente se hizo de los escritos lógicos más avanzados de Aristóteles, en especial la *Analítica anterior* y la *posterior*. De esta manera, se dio base nueva a las investigaciones lógicas del periodo siguiente.

En el siglo XIII tenemos los inicios de un progreso adicional en la lógica, que fue más allá de Aristóteles y está asociado con el nombre de Pedro Hispano: el terminismo.[66] En el siglo XIV florecieron los estudios de lógica avanzada, sobre todo en Inglaterra. La labor de lo que podríamos llamar la primera escuela de lógica oxfordiana consistió en una doctrina formal sumamente técnica, que se centraba en las formas de inferencia, en las argumentaciones falaces y en intentos muy interesantes por desarrollar fórmulas lógicas e incluso cuantitativas mediante grados de calidad, así como para la transición gradual de una etapa cualitativa a otra.[67]

Suele pasarse por alto el hecho de que en sus etapas últimas, la tradición oxfordiana de la lógica medieval, gozó de una moda tremenda en las universidades italianas entre finales del siglo XIV y principios del XVI, cuando ya por mucho tiempo había estado inactiva la escuela inglesa. Tal como en la física, en este campo los aristotélicos italianos continuaron vigorosamente la obra de sus predecesores septentrionales, del siglo XIV, como demuestran en abundancia registros universitarios, manuscritos y primeras ediciones. Un estudio más detallado de esos materiales nos ayudará a comprender mejor la influencia que la lógica del siglo XIV haya podido ejercer sobre lo ocurrido posteriormente en ese campo, así como en otras disciplinas filosóficas y científicas.

66 J. P. Mullally, *The Summulae Logicales of Peter of Spain*, Notre Dame, Ind., 1945. I. M. Bochenski, *Formale Logik*, Friburgo y Munich, 1956, trad. por Ivo Thomas como *A History of Formal Logic*, Notre Dame, Ind., 1961. Ernest A. Moody, *Truth and Consequence in Mediaeval Logic*, Amsterdam, 1953. Philotheus H. Boehner, *Medieval Logic*, Chicago, 1952. Lorenzo Minio-Paluello, *Twelfth Century Logic*, 2 vols., Roma, 1956-1958. Lambertus M. De Rijk, *Logica Modernorum*, vol. 1, Assen, 1962. Pedro Hispano, *Tractatus*, ed. por Lambertus M. de Rijk, Assen, 1972.

67 Curtis Wilson, *William Heytesbury*, Madison, Wis., 1956. Respecto a las repercusiones posteriores de la tradición lógica medieval, *véase* también Neal W. Gilbert, *Renaissance Concepts of Method*, Nueva York, 1960.

Sin embargo, equivocado sería atribuir a las tradiciones de la lógica aristotélica o terminista todo progreso importante logrado en la renacentista. Las tendencias antiaristotélicas funcionaban en este campo con igual vigor que en la filosofía natural. Incluso la crítica humanista contra el aristotelismo, que en el campo de la filosofía natural fue en gran medida retórica e ineficaz, permitió intentos influyentes, si bien no demasiado afortunados, de reformar e innovar radicalmente la lógica. El tratado sobre dialéctica de Valla fue el primer intento de ese tipo que logró remplazar la lógica de los aristotélicos; Valla tuvo varios seguidores y sucesores en el siglo XVI. Uno de ellos, Mario Nizolio, atrajo la atención de Leibniz.[68] Otro de esos reformadores de la lógica, Pedro Ramus, fue origen de una escuela de lógica que ejerció una amplia influencia, hasta el siglo XVIII, en varios países europeos y en Estados Unidos en sus principios.[69] En tiempos recientes hemos aprendido mucho acerca de Ramus y su escuela; se ha visto claramente que el propósito principal de las reformas hechas por los humanistas en la lógica fue, característicamente, simplificar la lógica en bien de la enseñanza y de la presentación literaria, y el relacionarla o incluso subordinarla a la teoría de la retórica.

Si bien la física y la lógica eran las principales disciplinas filosóficas que todo estudiante, supuestamente, estudiaba, se consideraban la metafísica y la ética cursos optativos. De aquí que el influjo de la obra de Aristóteles en esos campos haya sido sido menos poderoso, hecho que quizá sorprenda al estudiante de hoy día.

La tradición de la metafísica aristotélica está íntimamente unida a la de la teología, como era de esperar. Pero equivocado será suponer que ambas disciplinas son idénticas. Como el propio Aristóteles aplica el término teología a, por lo menos, parte de la temática de este libro, fácil fue considerarlo como un tratado de teología natural. Pero el estudio de la metafísica aristotélica no fue el mismo que el de la teología cristiana, con base en las *Sentencias*, de Pedro Lombardo, y en la *Summa*, de Tomás de Aquino. La diferencia está en el material, en el método y en las fuentes de conocimiento. Si deseamos encontrar un lazo entre el pensamiento renacentista y la tradición aristotélica en la metafísica, basta con mencionar algunos de los problemas cuyo examen continuaba o que, incluso, adquirieron mayor importancia. La discusión acerca de

[68] Mario Nizolio, *De veris principiis*, 2 vols., ed. por Quirino Breen, Roma, 1956.

[69] Perry Miller, *The New England Mind*, 2 vols., Cambridge, Mass., 1939-1953. Walter J. Ong, *Ramus: Method and the Decay of Dialogue*, Cambridge, Mass., 1958; *id.*, *Ramus and Talon Inventory*, Cambridge, Mass., 1958; Gilbert, *Renaissance Concepts of Method*, Wilhelm Risse, *Die Logik der Neuzeit*, Stuttgart, 1964.

la inmortalidad del alma, que tuvo un lugar central en el pensamiento de finales del siglo XV y principios del XVI, incluía la interpretación de Aristóteles y de Platón; ejemplifica el caso, en abundancia, la controversia entre Pomponazzi y sus oponentes. La cuestión de la superioridad del intelecto y de la voluntad fue cuestión de argumentaciones no sólo entre los seguidores de Santo Tomás y de Duns Escoto, sino también entre varios humanistas y entre los platónicos de la Academia florentina.[70] Sin embargo, aunque se trataba de los mismos problemas, las soluciones solían ser distintas; e incluso cuando las soluciones sonaban igual, existían diferencias importantes en los argumentos, en el énfasis dado a varios aspectos de un problema y en las razones por las cuales se examina o resuelve un problema de cierta manera.

El papel que tuvo la *Ética* de Aristóteles fue más complejo y acaso más importante. Antes del siglo XIII, los escritos sobre temas morales estaban influidos, ante todo, por Cicerón, Séneca y Boecio; por ciertas nociones teológicas y por códigos de conducta populares, como el de la caballería. Tras surgir, en el siglo XIII, el escolasticismo y las universidades, la filosofía moral se convirtió en una disciplina académica formal por primera vez en el Occidente; su base eran la *Ética a Nicómaco* y la *Política*, de Aristóteles, y en grado menor la *Retórica* y la *Economía* que se le atribuían.

Como los humanistas consideraban que la filosofía moral era parte de sus actividades, fue en este campo, y no en el de la lógica o la física, donde se sintió el efecto del humanismo en el pensamiento filosófico. La *Ética*, la *Política* y la *Economía* fueron las primeras obras de Aristóteles en ser traducidas de nuevo, ahora por los humanistas.[71] La versión que de la *Ética* hizo Bruni encendió el primer gran debate acerca de los méritos relativos de las tradiciones medieval y humanista, debate

[70] Giovanni di Napoli, *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento*, Turín, 1963. Martin Pine, "Pietro Pomponazzi and the Immortality Controversy" (tesis doctoral, Columbia University, 1965). P. O. Kristeller, "Pier Candido Decembrio and His Unpublished Treatise on the Immortality of the Soul", en *The Classical Tradition: Literary and Historical Sstudies in Honor of Harry Caplan*, Ithaca, N. Y., 1966, pp. 536-558. *Véase* capítulo X. P. O. Kristeller, "A Thomist Critique of Marsilio Ficino's Theory of Will and Intellect", en *Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume, English Section*, vol. 2, Jerusalén, 1965, pp. 463-494; *id.*, *Le Thomisme et la pensée italienne de la Renaissance*, Montreal y París, 1967, pp. 104-123; *id.*, *Medieval Aspects of Renaissance Learning*, ed. y trad. por Edward P. Mahoney, Durham, N. C., 1974, pp. 77-90.

[71] Cf. Leonardo Bruni Aretino, *Humanistisch-Philosophische Schriften*, ed. por Hans Baron, Leipzig y Berlín, 1928. Eugenio Garin, "Le traduzioni umanistiche di Aristotele nel secolo XV", *Atti e Memorie dell'Accademia Fiorentina di Scienze Morali 'La Colombaria'* (s. e. 2), 1947-1950, núm. 16, pp. 55-104. Cf. también los estudios de Josef Soudek citados en la nota 16.

en el cual los historiadores modernos siguen tomando partido.[72] Cubierto por ese ropaje humanista, Aristóteles, en tanto que filósofo moral, tuvo muchos seguidores entre los humanistas del Renacimiento, y de ninguna manera es una coincidencia que estos últimos siguieran usando la *Ética* de aquél como texto en sus cursos de filosofía moral. Sin embargo, muchos de ellos preferían combinar los puntos de vista éticos de Aristóteles con los otros filósofos antiguos, en una especie de combinación ecléctica; algunos más se oponían a la ética de Aristóteles o la ignoraban, favoreciendo el estoicismo, el epicureísmo o algún otro punto de vista.[73]

Espero haber dejado claro que la influencia de Aristóteles no fue un fenómeno unificado. Esa influencia, junto con la reacción que contra ella hubo, era sumamente distinta en las varias disciplinas filosóficas y científicas que el griego examinó en sus obras. Vale la pena subrayar que fue apenas en el siglo XVI cuando la *Poética* y la *Retórica* de Aristóteles —la primera prácticamente desconocida en la Edad Media, y la última en gran medida considerada como obra de filosofía moral— se volvieron libros de texto importantes para la teoría literaria.[74] Adquirieron carácter de autoridad a finales del XVI y en el XVII; es decir, al mismo tiempo que era criticada y finalmente eliminada la autoridad de Aristóteles en la física.

Para resumir el tema asaz complejo de Aristóteles en el Renacimiento, quizá lo mejor sea afirmar que continuaron las tradiciones aristotélicas de la tardía Edad Media (especialmente en los campos de la física y de la lógica); que al lado de ellas surgió un nuevo aristotelismo humanístico, basado en las nuevas traducciones y con su centro en la ética, la retórica y la poética; y, finalmente, que hubo un creciente movimiento antiaristotélico, compuesto de varias oleadas muy diferentes, el que consiguió cierto éxito en la lógica y, poco a poco, preparó el terreno para que en el siglo XVII se acabara con la física de Aristóteles.

Antes de hablar del platonismo, esa otra gran tradición filosófica del pensamiento occidental, debo admitir mi parcialidad hacia él. A la vez, debo decir que esa parcialidad puede haber influido en el modo

[72] Kristeller, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, pp. 340-341.

[73] P. O. Kristeller, "The Moral Thought of Renaissance Humanism", *Renaissance Thought II: Papers on Humanism and the Arts*, Nueva York, 1965, pp. 20-68.

[74] Respecto a la influencia de la *Poética* de Aristóteles en el siglo XVI, *véase* Baxter Hathaway, *The Age of Criticism*, Ithaca, N. Y., 1962; en especial Bernard Weinberg, *A History of Literary Criticism in the Italian Renaissance*, 2 vols., Chicago, 1961. Hasta donde sé, ningún estudio análogo se ha hecho aún de su *Retórica*. *Véase* capítulo XIV.

que lo comprendo y lo describo, e incluso en la importancia histórica que le atribuyo. Si lo comparamos con las tradiciones humanistas o aristotélicas, no es fácil describir al platonismo en términos institucionales. En cierto sentido resulta intangible, aunque no por ello menos importante u omnipresente.

En la Antigüedad clásica fue la escuela de Platón la de vida más larga, y los escritos de aquél muy leídos en todo tiempo, incluso fuera de los muros de dicha escuela. La temprana Edad Media heredó de los romanos una traducción fragmentaria del *Timeo*,[75] pero varios escritores latinos transmitieron, de un modo más o menos preciso, muchas enseñanzas de Platón y su escuela; entre ellos mencionaremos a Cicerón, Boecio y, sobre todo, San Agustín, quien siempre habló con respeto de los platónicos y quien, a pesar de sus incuestionables piedad y originalidad, les debió muchas de sus ideas filosóficas. La continuidad de la tradición platónica durante la Edad Media, que en años recientes ha sido ampliamente estudiada y subrayada,[76] depende en grado considerable, aunque no de un modo exclusivo, de la autoridad y la influencia de San Agustín y sus escritos. Tal hecho gana en importancia si recordamos que, en el primer escolasticismo, antes de que se introdujera a Aristóteles y fuera del campo de la lógica, San Agustín fue la fuente y la inspiración principales del pensamiento filosófico y del teológico, por la buena razón de haber sido, probablemente, el más grande filósofo latino de la Antigüedad clásica.

Sin embargo, hubo otros factores, aparte de la influencia de San Agustín. Las obras atribuidas a Dionisio el Areopagita, compuestas por un místico cristiano sumamente influido por el neoplatonismo, fueron traducidas una y otra vez desde el siglo VIII,[77] con lo cual ejercieron una influencia continua en la teología medieval. Juan Escoto Erígena, el pensador más grande de la época carolingia, era neoplatónico en su orientación general. En la escuela de Chartres, donde acaso lograra su mayor evolución el primer escolasticismo, la especulación cosmológica tomó mucho del *Timeo* de Platón y de su comentador latino, Calcidio. Además, la gran ola de traducciones de los siglos XII y XIII incluyó, por lo menos, dos obras más de Platón: el *Fedón* y el *Menón*, y varias obras de Proclo, entre ellas su importante *Elementos de teología*

[75] *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, ed. por J. H. Waszink (*Plato Latinus*, ed. por Raymond Klibansky, vol. 4, Londres, 1962.

[76] Raymond Klibansky, *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages*, Londres, 1939. *Véase* también capítulo III.

[77] *Dionysiaca*, 2 vols., París y Brujas, 1937, donde, junto con el texto griego, se dan en columnas paralelas todas las traducciones al latín conocidas.

y su comentario al *Parménides* de Platón, comentario que incorporaba parte del texto platónico.[78]

En el siglo XIII el agustinismo y el platonismo cedieron ante la poderosa avenida del aristotelismo. Sin embargo, la escuela de teología franciscana mantuvo, al menos en parte, una orientación agustiniana. Y hace poco aprendimos que incluso Santo Tomás, aparte de conservar en su teología importantes elementos del agustinismo, tomó prestados varios conceptos de su filosofía de las por entonces recién traducidas obras de Proclo.[79] A principios del siglo XIV un dominico alemán compuso un voluminoso comentario sobre los *Elementos de teología*, de Proclo.[80] El maestro Eckhardt, otro dominico, cuya obra inspiró todas las corrientes medievales posteriores del misticismo alemán y de los Países Bajos, derivó muchas de sus ideas fundamentales de Proclo y del Areopagita.

Con ese telón de fondo es como debemos comprender el platonismo de Cusano, Ficino y otros platónicos del Renacimiento. Sabemos que Cusano leyó a Proclo y a Dionisio;[81] es muy obvio que los escritos de San Agustín estuvieron entre las fuentes de inspiración primeras y más importantes de Ficino.[82]

A pesar de esos elementos concretos de continuidad, no debemos

[78] *Corpus Platonicum Medii Aevi, Plato Latinus*, ed. por Raymond Klibansky, 4 vols. Londres, 1940-1962. Proclo, *The Elements of Theology*, ed. por E. R. Dodds, Oxford, 1933, ed. rev. 1963. Proclo, *Tria Opuscula*, ed. por Helmut Boese, Berlín, 1960; cf. mi reseña en *The Journal of Philosophy*, 1962, núm. 54, pp. 74-78. Proclo, *Elementatio Theologica, translata a Guilelmo de Moerbeke*, ed. por C. Vansteenkiste, *Tijdschrift voor Philosophie*, 1951, núm. 13, pp. 263-302, 491-531.

[79] Arthur Little subraya el platonismo de Aquino en *The Platonic Heritage of Thomism*, Dublín, 1949; R. J. Henle le atenúa en *Saint Thomas and Platonism*, La Haya, 1956. Otros estudios han permitido ver que la doctrina de la participación de Aquino está influida por Proclo, y ocupa un lugar importante en su pensamiento. *Véase* L.-B. Geiger, *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, París, 1942. Cornelio Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Thommaso d'Aquino*, Milán, 1939; 2a. ed., Turín, 1950; 3a. ed., Turín 1963; *id. Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, Lovaina, 1961.

[80] Proclo, *Elements of Theology*, ed. por Dodds, p. xxxii. Klibansky, *Continuity of the Platonic Tradition*, p. 28. Loris Sturlese está preparando una edición del texto.

[81] Edmond Vansteenberghe, *Le cardinal Nicolas de Cues*, París, 1920, en especial pp. 413-416 y 436-438. *Véase* también Nicolás de Cusa, *De docta ignorantia*, ed. por Ernst Hoffman y Raymond Klibansky, Leipzig, 1932, donde hay referencias en el aparato crítico y en el índice. P. O. Kristeller, "A Latin Translation of Gemistos Plethon's *De fato* by Johannes Sophianos dedicated to Nicholas of Cusa", en *Nicolò Cusano agli inizi del Mondo Moderno*, Florencia, 1970, pp. 175-193.

[82] Kristeller, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, pp. 368-371.

pasar por alto el hecho de que el platonismo renacentista fue, en muchos sentidos, diferente del medieval. Desde luego, los pensadores renacentistas tuvieron acceso, poco a poco, a todo el cuerpo de la literatura platónica griega, y en especial a las obras de Platón[83] y de Plotino. De seguro nadie dudará que no hay diferencia entre que un platónico haya leído a todo Platón (y Plotino) o sólo unos cuantos de sus escritos junto con las explicaciones secundarias dadas de esa doctrina.

En segundo lugar, los platónicos del Renacimiento estuvieron plenamente influidos por otras corrientes intelectuales que no habían afectado a sus predecesores medievales; por ejemplo, el aristotelismo humanista e incluso el escolástico.[84]

Finalmente, los platónicos renacentistas más importantes fueron pensadores sumamente originales, y debemos juzgarlos con base en aquellas ideas específicas que encontramos expresadas y desarrolladas en sus escritos. El que se llame platónicos a esos dos pensadores, o el que hayan leído a San Agustín u otra fuente platónica cualquiera no basta si el propósito está en comprender o describir la contribución que hicieron a la historia de la filosofía. Por tanto, Cusano, Ficino, Pico, Patrizi y Bruno pertenecen, en un sentido amplio, a la tradición platónica, pero ésta asume en cada uno de ellos un rostro distinto. El espacio no me permite —aparte de que no es mi tema— el examinar o incluso el mencionar las ideas filosóficas de esos pensadores; quien por esto se interese podrá acudir a la literatura monográfica que sobre el tema del platonismo renacentista existe.

Ahora bien, sí examinaré una idea característica, pues parece pertinente al problema general que sirve de base a mi conferencia. Ocurre que los platónicos renacentistas parecen haber formulado el concepto mismo de tradición filosófica, que ha estado tan sujeto a cambios y variaciones, sin por ello perder su uniformidad y continuidad básicas. Los escritos apócrifos compuestos en los últimos siglos de la Antigüedad, y atribuidos a autores tan venerables como Hermes Trismegisto, Zoroastro, Orfeo y Pitágoras, contienen muchos elementos del pensamiento platónico, que fueron absorbidos de un modo muy natural del ambiente alejandrino en que varios de ellos se originaron.[85] El neopla-

[83] Eugenio Garin, "Ricerche sulle tradizioni di Platone nella prima metà del sec. XV", en *Medioevo e Rinascimento: Studi in onore di Bruno Nardi*, vol. 1, Florencia, 1955. pp. 339-374; *Supplementum Ficinianum*, ed. por P. O. Kristeller, vol. 1, Florencia, 1937; reimpreso en 1973, pp. clvi-clvii.

[84] Kristeller, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, pp. 38 y *ss.*; *id.*, "Florentine Platonism and Its Relations with Humanism and Scholasticism", *Church History*, 1939, núm. 8, pp. 201-211.

[85] A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 vols., París, 1950-1954. Wilhelm

tónico Proclo y otros aceptaron el origen de esas obras sin ponerlo en duda, considerando que los supuestos autores eran sabios antiguos y, a la vez, los primeros testigos de la sabiduría platónica, incluso anteriores a Platón; por ello mismo, precursores y origen de este último. Marsilio Ficino tomó esta idea de Proclo y de los platónicos bizantinos, e incluso la llevó más adelante.[86] Para él, los sabios de la Antigüedad no eran tan sólo precursores de Platón, sino representantes de una venerable filosofía y teología paganas. Estaba convencido, además, de que la filosofía y la teología platónicas, cuya base era la razón humana, concordaban en lo fundamental con la religión y la teología judías y cristianas, cuya base eran la fe y la revelación. Ambas tradiciones eran instrumentos de la providencia divina igualmente antiguos y perdurables. Así, Ficino pudo considerarse un eslabón nuevo en una tradición filosófica que comenzaba con los sabios de la Antigüedad, culminaba con Platón, continuaba a través de las escuelas platónicas de la Antigüedad, pasaba por San Agustín y los platónicos árabes y latinos medievales y llegaba a él.[87]

Esa idea fue clara para muchos platónicos del siglo XVI; por lo mismo, la traducción que del *Corpus Hermeticum* hizo Ficino tuvo por un tiempo una autoridad y una difusión iguales, e incluso superiores, a las de sus versiones de Platón y de Plotino.[88] Fue en este contexto donde Agostino Esteuco, teólogo católico del siglo XVI sumamente atento a la tradición platónica y seudoplatónica de la filosofía, acuñó el término de *philosophia perennis* y lo adoptó como título de su obra principal.[89]

Kroll, *De oraculis Chaldaicis*, Breslau, 1894. Hans Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, El Cairo, 1956.

86 Kristeller, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, pp. 16-20.

87 *Véase* la carta a Martino Uranio reproducida por Klibansky en *Continuity of the Platonic Tradition*, pp. 45-47.

88 Kristeller, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, p. 223.

89 Agostino Esteuco, *De perenni philosophia*, en 10 libros, con un prefacio a Paulo III, Lyon, 1540; reimpreso en Basilea, 1542. La edición de 1552 citada en el catálogo de la Bibliothèque Nationale, no existe. Examiné la copia respectiva, que tiene el código R 1782, y resultó ser una copia de la edición de 1542, en la cual se había borrado el numeral romano X en la página titular, haciendo que el año MDXLII apareciera como MD LII, con un espacio en blanco. También se la incluye en la *Opera omnia* del autor, París, 1578; Venecia, 1591, 1601. En la edición de 1951 el texto aparece en el vol. III, f. 1-207v. Agustín Esteuco nació en Gubbio hacia 1497 y murió en Venecia en 1548. En 1538 Paulo III lo nombró prefecto de la Biblioteca Vaticana y obispo de Kisamos, en Creta. *Véase Enciclopedia Italiana* 32, Roma, 1936, p. 726 (por Giuesppe Riciotti); *Enciclopedia Cattolica* 11, Ciudad del Vaticano, 1953, columnas 1332-1333 (por Gioacchino Paparelli); Th. Freudenberger, *Augustinus Steuchus/Reformationsgeschichtliche Studien und Texte*, pp. 64-65, Münster,

Desde luego, no deseo avalar esos puntos de vista fantásticos que los platónicos del Renacimiento tenían sobre Hermes Trismegisto y otros sabios de la Antigüedad; pero sí pienso que la tradición platónica merece el nombre de *philosophia perennis* en igual medida que otras tradiciones que se han apropiado el nombre para sí. Sea como fuere, el nombre y la concepción que le sirve de base indican que el platonismo renacentista estaba plenamente consciente de ser parte de una tradición; y se daba clara cuenta de que ésta, aunque antigua por su origen, había tenido una vida más o menos continua a lo largo de la Edad Media. Podemos afirmar, por tanto, que el tema de este capítulo recibe confirmación explícita gracias a la interpretación histórica que los platónicos del Renacimiento dieron a la obra y a los logros propios.

En resumen, podemos decir que, durante el Renacimiento, el pensamiento filosófico fortaleció sus vínculos con las humanidades, las ciencias y, agregaremos, la literatura y las artes, sin abandonar sus lazos teológicos, volviéndose con ello cada vez más secular en su perspectiva. La continuidad parcial de las tradiciones medievales, la introducción de fuentes y problemas nuevos, y la búsqueda cada vez más abundante de soluciones nuevas e ideas originales hacen que el Renacimiento sea más bien una época de fermentación que de síntesis respecto a la filosofía. Cuando, en el siglo XVII, la filosofía y las ciencias físicas comienzan desde otro punto de arranque, abandonan conscientemente las tradiciones de la Edad Media y del Renacimiento. Sin embargo, fácil sería demostrar que la filosofía del Renacimiento ayudó a preparar el terreno para esos cambios, y que su influencia persistió en muchos campos del pensamiento europeo hasta el siglo XVIII.[90]

Espero que por este ensayo, tan general y tan amplio en lo que trata,

1935; A. S. Ebert, "Agostino Steuco und seine Philosophia perennis", *Philosophisches Jahrbuch*, 1929, núm. 42, pp. 342-356, 510-526 y 1930, núm. 43, pp. 92-100. Julien Eymard d'Angers, "Epictète et Sénèque d'après le *De perenni philosophia* d'Augustin Steuco (1496-1549)", *Revue des Sciences Religieuses*, 1961, núm. 35, pp. 1-31; Charles B. Schmitt, "Perennial Philosophy: From Agostino Steuco to Leibniz", *Journal of the History of Ideas*, 1966, núm. 27, pp. 505-532; *id.*, "Prisca Theologia e Philosophia Perennis: due temi del Rinascimento italiano e la loro fortuna", en *Il pensiero italiano del Rinascimento e il tempo nostro*, ed. Giovannangiola Tarugi, Florencia, 1970, pp. 211-236. Giovanni di Napoli, "Il concetto di 'Philosophia Perennis' di Agostino Steuco nel quadro della tematica rinascimentale", en *Filosofia e cultura in Umbria tra Medioevo e Rinascimento / Atti del quarto Convegno di Studi Umbri*, Gubbio, 1966, pp. 399-489.

90 Matthias Meier, *Descartes und die Renaissance*, Münster, 1914. Léon Blanchet, *Les antécédents historiques du "Je pense, donc je suis"*, París, 1920. Joseph Politella, *Platonism, Aristotelianism and Cabalism in the Philosophy of Leibniz*, Filadelfia, 1938. Ernst Cassirer, *Die platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge*, Leipzig, 1932, trad. por James Pettegrove como *The Platonic Renaissance in England*, Nueva York, 1955.

sea ejemplo de la continuidad de una tradición viviente que, al mismo tiempo, se encuentra en un proceso de transformación constante. El pensamiento del Renacimiento, visto como un todo, trabajó con algunos de los materiales antiguos que le proporcionó el pensamiento medieval, pero de éste produjo algo nuevo y diferente, en lo que expresaba sus ideas y sus aspiraciones propias.

El concepto de tradición, que halla expresión en la idea de *philosophia perennis*, puede servir aún como modelo y guía. Larga es la historia de nuestra tradición filosófica occidental; pienso y confío en que tendrá un futuro, aunque éste se vea incluido en un marco más amplio y totalizador de cultura mundial del que conocemos. Esa *philosophia perennis* no sólo incluirá el pensamiento de la Edad Media, sino también el de la Antigüedad, el del Renacimiento y el mejor que produzcan los tiempos actuales; y no sólo porque está allí, sino porque contiene un núcleo de verdad que no podemos permitirnos perder. Esta *philosophia perennis* incluirá, opino yo, a Platón y Aristóteles, a San Agustín y Santo Tomás, a Spinoza y Leibniz, a Kant y Hegel, y a muchos otros. Tal vez se refuten u olviden algunas de las ideas de estos hombres; quizá lleguen a perderse algunos de sus escritos, pues ocurre que la expresión material de una idea cualquiera está sujeta a destrucción en igual medida que las obras de arte o las ciudades. Estoy tan profundamente entristecido como cualquier otra persona por la cantidad de destrucción que hemos sufrido en nuestro tiempo y que acaso habremos de enfrentar en el futuro. Sin embargo, me conforta la idea de que la historia y la tradición preservan una parte inestimable de la vida y la experiencia pasadas.

Si se me permite concluir con una confesión personal, diré que, en mi opinión, nada de lo que alguna vez fue puede ser deshecho totalmente. Incluso aunque haya quedado destruido en el mundo material y haya sido olvidado por los hombres, permanece y permanecerá vivo en la memoria de ese ser infinito para quien el pasado y el futuro son siempre presente, y que, por ello, es el más grande, el único historiador verdadero, guardián de esa tradición eterna de la cual son meras sombras e imágenes, por usar una frase platónica, incluso las mejores tradiciones humanas.

Tercera Parte

EL PENSAMIENTO RENACENTISTA Y LA ERUDICIÓN BIZANTINA

VII. EL HUMANISMO ITALIANO Y BIZANCIO

El movimiento humanístico italiano del Renacimiento ha sido tema de muchos estudios y exámenes recientes; parece haberse llegado al acuerdo general de que fue un movimiento cultural amplio y totalizador, que afectó a la vez la literatura y la filosofía, la actividad historiográfica y filológica de la época y que, además, fue de repercusiones extensas en la teología, la ciencia y las artes. En un intento por determinar las fuentes y la originalidad del humanismo italiano y europeo, los historiadores lo han comparado, sobre todo, con la Edad Media latina, procurando a la vez definir las afinidades y las diferencias que hay entre la cultura humanística y la cultura occidental de la etapa anterior. La cuestión de los contactos con Bizancio y de las influencias por éste ejercidas se impone, por obvias razones, en un aspecto único de la cultura humanística: los estudios griegos. Por tanto, necesario será limitar nuestra atención, en este ensayo, casi por completo a ese campo, siendo tema del siguiente capítulo los contactos entre Bizancio y el Renacimiento italiano en el área de la filosofía.

El examen del tema que nos proponemos parece muy oportuno, pues en las últimas décadas se han cultivado mucho los estudios sobre Bizancio. Sin embargo, esos estudios cubren un periodo que duró más de mil años, y se concentran, en su mayoría, en la historia política y económica, en las instituciones religiosas y en las doctrinas teológicas, en la literatura, la música y las artes visuales, quedando un tanto relegadas la erudición clásica y la filosofía. Por tanto, muchas cuestiones que, desde nuestro punto de vista, son de importancia especial siguen, hasta donde yo sé, sin resolverse y esperando investigaciones adicionales.[1]

[1] Como bibliografía general de nuestro tema quiero citar las siguientes obras: N. H. Baynes, *Byzantine Studies and Other Essays*, Londres, 1955. *Byzantium*, ed. por N. H. Baynes y H. St. L. B. Moss, Oxford, 1949. H. G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, Munich, 1959. R. R. Bolgar, *The Classical Heritage and Its Beneficiaries*, Cambridge, 1954. Robert Devreesse, *Introduction à l'étude des manuscrits grecs*, París, 1954; *id.*, *Les manuscrits de l'Italie méridionale*, Ciudad del Vaticano, 1955. Albert Ehrhard, *Überlieferung and Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts*, 2 vols., Leipzig, 1937-1952. Karl Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, 2a. ed. Munich, 1897. Émile Legrand, *Bibliographie hellénique*, 4 vols., París, 1885-1906. Remigio Sabbadini, *Le scoperte dei codici latini e greci ne' secoli XIV e XV*, 2 vols., Florencia, 1905-1914. J. E. Sandys, *A History of Classical Scholarship*, 3ª ed., vol. 1, Cambridge, 1921. Ihor Sevcenko,

Para comprender el estado y la etapa de evolución de los estudios griegos en el Occidente durante la Edad Media y el Renacimiento, debemos regresar a la Antigüedad clásica; es decir, a la cultura griega de los romanos, pues la fundación de la cultura occidental medieval fue latina, no griega. Durante la última república y los primeros siglos del Imperio, una mayoría de los romanos educados conocía el griego y muchos de ellos incluso lo escribían, como en el caso de Marco Aurelio. Al mismo tiempo, la literatura latina fue evolucionando debido a la influencia constante de los modelos griegos; el breve número de escritos latinos dedicados a temas filosóficos o científicos deriva por completo de fuentes griegas.[2] Fue del Oriente griego, asimismo, de donde el cristianismo latino derivó sus Escrituras y su teología.

Al terminar la Antigüedad y comenzar la Edad Media, el Occidente latino no sólo se apartó del Oriente greco-bizantino en un sentido político, sino que perdió todo conocimiento de la lengua griega y, por lo mismo, todo acceso directo a la cultura griega antigua.[3] De aquí que los primeros siglos medievales, hasta mediados del siglo XI, se vieran reducidos casi por completo a las fuentes literarias, filosóficas y científicas de la tradición latina. Ésta era rica en conceptos e ideas, en formas literarias, en teorías y prácticas retóricas y poéticas de origen griego, sucediendo a la vez que poseía o, acaso, preservaba unas cuantas traducciones de textos griegos. Los latinos tenían, sobre todo, la Biblia y muchos escritos de los Padres Griegos, una parte del *Timeo* de Platón, las *Categorías* y la *De interpretatione* de Aristóteles, la *Introducción a las Categorías* escrita por Porfirio y traducida por Boecio, y algunas obras médicas y matemáticas. Aquella parte abundante e importante de la literatura griega clásica que no había sido traducida al latín fue desconocida en los primeros siglos de la Edad Media, habiendo escapado la significación de tal hecho a la atención de algunos historiadores modernos de ese importante periodo.

La situación arriba descrita cambió un poco, pero tan sólo un poco, en el periodo que va de la segunda mitad del siglo XI a finales del siglo XIII o la primera mitad del XIV. Los historiadores especializados

"The Decline of Byzantium Seen through the Eyes of Its Intellectuals", *Dumbarton Oaks Papers*, 1961, núm. 15, pp. 167-186. Basile Tatakis, *La philosophie byzantine*, París, 1949. Marie Vogel y Viktor Gardthausen, *Die griechischen Schreiber des Mittelalters und der Renaissance*, Leipzig, 1909. Georg Voigt, *Die Wiederbelebung des classischen Alterthums*, 3a. ed., 2 vols., Berlín, 1893.

[2] William H. Stahl, *Roman Science*, Madison, Wis., 1962.

[3] Pierre Courcelle, *Les lettres grecques en Occident, De Macrobe à Cassiodore*, París, 1943.

en ese periodo han subrayado, con toda razón, los contactos continuos o renovados de Occidente con Bizancio en cuestiones políticas y económicas, eclesiásticas y artísticas, insistiendo asimismo en la presencia constante de la lengua y de la cultura griega en Sicilia y en algunas partes del sur de Italia. Además, las Cruzadas y la conquista latina del Imperio bizantino repercutieron en el campo de la historia intelectual. En ese periodo se llevó a cabo un buen número de traducciones latinas de antiguos textos griegos, nunca antes traducidos en la Antigüedad o en la temprana Edad Media. Algunas de esas versiones fueron hechas del árabe y otras directamente del griego. Es obvio que las traducciones greco-latinas presuponen cierto conocimiento del griego por parte de los traductores, y cierta disponibilidad de los textos griegos.[4] Hubo, asimismo, varios intentos por introducir la enseñanza del griego en algunas de las principales universidades, en especial por la época del Concilio de Viena.

Es necesario tomar en consideración esos hechos, pero dándonos cuenta de su significación limitada y sin exagerar su importancia. Otros ejemplos medievales y modernos nos hacen saber que los contactos políticos y económicos, e incluso las influencias artísticas, no exigen un conocimiento profundo de la lengua o la civilización del país de origen. De aquí que no siempre conduzcan a influencias científicas o literarias, ya que las últimas dependen de tal conocimiento y presuponen además, en quien está aprendiendo, un interés genuino en los valores característicos de la civilización extranjera. El que se hablara griego en Sicilia y en el sur de Italia no prueba, por sí mismo, un estado floreciente de los estudios clásicos griegos, a menos que a la vez se diera cierto conocimiento del griego clásico, un cierto número de textos clásicos griegos en las bibliotecas de la región y cierta tradición de estudios clásicos, y no sólo eclesiásticos, en las escuelas monásticas o citadinas del área. Recientemente hemos aprendido mucho acerca de las bibliotecas, los manuscritos y la producción literaria de la Italia griega, pero sigue siendo poco lo que sabemos acerca de sus escuelas y

[4] Charles H. Haskins, *Studies in the History of Mediaeval Science*, 2a. ed., Cambridge, Mass., 1927. J. T. Muckle, "Greek Works Translated Directly into Latin before 1350", *Mediaeval Studies*, 1942, núm. 4, pp. 33-42 y 1943, núm. 5, pp. 102-114. George Sarton, *Introduction to the History of Science*, 3 vols., Baltimore, Md., 1927-1948. A. Siegmund, *Die Überlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche bis zum zwölften Jahrhundert*, Munich-Pasing, 1949. Moritz Steinschneider, *Die europäischen Übersetzungen aus dem Arabischen bis Mitte des 17. Jahrhunderts*, Graz, 1957. *Catalogus Translationum et Commentariorum*, ed. por P. O. Kristeller y F. Edward Cranz, 3 vols., Washington, D. C., 1960-1976.

sus estudios.[5] Con base en el estado actual de nuestros conocimientos, no estoy convencido de que los estudios clásicos griegos del Occidente estuvieran tan influidos por la Italia griega como por Grecia misma, y en especial por Constantinopla. No hay duda de que la Italia griega contribuyó a la civilización bizantina, y no sólo en el campo de la teología; mas en el caso de algunos de sus representantes más notables —como Juan Italos y Barlaam de Calabria—, es probable que recibieran su educación clásica, al menos en parte, en Constantinopla y no en su país. Hasta donde sé, no hay prueba alguna todavía de que la Italia griega poseyera una tradición propia en el campo de los estudios clásicos, como fue el caso en el saber eclesiástico o en la literatura bizantina.

Si pasamos de la Italia griega al resto de la Europa latina, son en verdad muy escasas las huellas de saber griego.[6] Los decretos cuyo propósito era introducir el estudio del griego en las universidades fueron, en su inmensa mayoría, letra muerta; no contamos en Occidente con ningún caso claro de tradición en los estudios griegos antes de la segunda mitad del siglo XIV. En los inventarios de las bibliotecas medievales son sumamente raros los manuscritos griegos, y en una mayoría de los casos lo que tenemos son evangelios o salterios bilingües. Respecto a quienes traducían del griego, sabemos que adquirieron el idioma y los libros griegos con que trabajaban, bien en Sicilia, bien en Oriente. Además, su conocimiento de la lengua era muy limitado, como vemos cuando estudiamos sus traducciones y las cotejamos con los originales griegos. Traducían literalmente, sin ninguna sensibilidad por la sintaxis o la fraseología del griego clásico.[7] Además, el contenido

[5] Robert Devreesse, *Les manuscrits grecs de l'Italie méridionale*, Ciudad del Vaticano, 1955. Marcello Gigante, *Poeti italobizantini del secolo XIII*, Nápoles, 1953. Barlaam Calabro, *Epistole greche*, ed. por Giuseppe Schirò, Palermo, 1954. Kenneth Setton, "The Byzantine Background to the Italian Renaissance", *Proceedings of the American Philosophical Society*, 1956, núm. 100, pp. 1-76.

[6] Bernhard Bischoff, "Das griechische Element in der abendländischen Bildung des Mittelalters", *Byzantinische Zeitschrift*, 1951, núm. 44, pp. 27-55. Louis R. Loomis, *Medieval Hellenism*, Lancaster Pa., 1906. Roberto Weiss, "The Translators from the Greek of the Angevin Court of Naples", *Rinascimento*, 1950, núm. 1, pp. 195-226; *id.*, "The Study of Greek in England during the Fourteenth Century", *Rinascimento*, 1951, núm. 2, pp. 209-239; *id.*, "The Greek Culture of South Italy in the Later Middle Ages", *Proceedings of the British Academy*, 1951, núm. 37, pp. 23-50; *id.*, "England and the Decree of the Council of Vienne on the Teaching of Greek, Arabic, Hebrew and Syriac", *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 1952, núm. 14, pp. 1-9; *id.*, "Lo studio del greco all'abbazia di San Dionigi durante il medio evo", *Rivista di storia della chiesa in Italia*, 1952 núm. 6, pp. 426-438; *id.*, "Lo studio del greco all'Universita di Parigi", *Convivium*, s. e., 1955, núm. 2, pp. 146-149.

[7] *Corpus Platonicum Medii Aevi, Plato Latinus*, ed. por Raymond Klibansky, 4 vols., Londres, 1940-1962. *Véanse* mis reseñas en *Journal of Philosophy*, 1940, núm. 37, pp. 695-697, 1956, núm. 53, pp. 196-201 y 1965, núm. 62, pp. 14-17.

de sus traducciones es sumamente limitado. Éstas abarcan de un modo casi exclusivo los campos de la teología, de las ciencias y de la filosofía; entre los escritos filosóficos predominan las obras de Aristóteles. Los otros filósofos griegos antiguos están representados de un modo exiguo, y se ha omitido casi por completo a los poetas, oradores e historiadores de la Grecia antigua.[8] Tales preferencias, tanto en lo que incluyen como en lo que excluyen, reflejan en parte un sólido interés teológico y, en parte, un interés científico de origen árabe.[9] Esas traducciones están movidas por un interés didáctico y escolástico. Los traductores eligen tratados llenos de un contenido propio para la memorización y el desarrollo. Está por completo ausente aquello que habría de caracterizar a los humanistas: el interés por la literatura y por un pensamiento diverso y fluido, así como el gusto por la forma y por los matices del idioma, del estilo y del pensamiento.

En el siguiente periodo, que va de la mitad del siglo XIV a finales del XVI, sufrió un cambio profundo el estado de los estudios griegos en la Europa occidental. Para el siglo XVI la enseñanza de la lengua y la literatura griegas clásicas se había establecido firmemente en las principales universidades y en muchas escuelas secundarias. Las principales bibliotecas de Occidente abundaban en manuscritos clásicos griegos, y una buena parte de los textos griegos clásicos eran distribuidos ampliamente en ediciones impresas. Todos ellos fueron traducidos al latín y a varias lenguas nacionales, bien por primera vez, bien en versiones más exactas que las anteriores; esas traducciones tuvieron una difusión incluso mayor que los textos originales. Se desarrolló, asimismo, una tradición de erudición griega precisa que constituye la primera fase de la filología griega en el Occidente, y que no sólo tuvo expresión en ediciones críticas y traducciones de los textos, sino también en comentarios, en estudios misceláneos, en tratados de historia y mitología, en la gramática y en la retórica, en la filosofía y en la teología.

Esta situación floreciente de los estudios griegos en el Occidente,

[8] Platón, Proclo y Sexto Empírico son las excepciones principales en los filósofos griegos no relacionados con la tradición aristotélica, y Demetrio (*de elocutione*) e Isócrates (*ad Demonicum*) en los autores retóricos. Cf. Muckle, "Greek Works Translated into Latin", Sabbadini, *Le scoperte*, núm. 2, p. 264 (para Isócrates). Durante la Edad Media no se tradujo íntegramente a ninguno de estos autores. *Véanse* las notas 52 y 53 del capítulo XIII.

[9] Moritz Steinschneider, *Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen*, Graz, 1960. Richard Walzer, *Greek into Arabic*, Oxford, 1962. 'Abd al-Rahmān Badawī, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, París, 1968.

que sobrepasa cualquier cosa que se hubiera visto en esa parte del mundo, fuera durante la antigüedad romana o durante la Edad Media, coincide con la caída y destrucción del Imperio bizantino, así como con la emigración de muchos sabios bizantinos al Occidente, y en especial a Italia. De aquí surge la pregunta que es motivo de este ensayo: ¿en qué contribuyó la tradición bizantina al rico desarrollo de los estudios griegos ocurrido en el Occidente entre los siglos XIV y XVI y en gran parte motivado por la labor de los humanistas italianos y de otras partes de Occidente?

Para responder a esa pregunta será necesario estudiar la historia de la erudición clásica durante la Edad Media bizantina, tema que no conozco a fondo y que acaso no está debidamente explorado, ni siquiera por los especialistas de la historia bizantina. Me limitaré a unos cuantos hechos bien establecidos, que tal vez basten para nuestro propósito. En el largo periodo que va de finales del siglo VIII al XIV y XV, los estudios clásicos pasaron, claro está, por periodos más o menos largos de declinación, pero nunca se los abandonó por completo. Sabemos que muchos textos clásicos se perdieron en el periodo que va de fines de la Antigüedad al siglo VIII, y muchos otros después de este último. Pero la mayoría de los autores griegos con que hoy contamos, excepción hecha de los textos recientemente recuperados por los papirólogos, fueron conservados gracias a la labor de los eruditos bizantinos, quienes aparte de coleccionarlos y guardarlos en sus bibliotecas, los copiaban, leían y estudiaban. Sabemos, además, que en las escuelas de Constantinopla y otros sitios se leía a los poetas y prosistas clásicos por lo menos a partir del siglo IX; parece característico de las escuelas bizantinas que se leyera a los filósofos, tanto Platón como Aristóteles y los Padres de la Iglesia, junto con Homero, los trágicos, los historiadores y los oradores. De hecho, no sólo tenemos comentarios y escolios sobre Aristóteles y Platón, sino también sobre Homero, Píndaro y Sófocles; esos comentarios y escolios, que en parte tienen como base la erudición de los sabios de la antigua Alejandría, han sido aprovechados por los eruditos clásicos modernos en sus obras sobre los mismos autores.

Debemos tener en mente, además, un hecho importante respecto a la historia de la lengua griega. Tal como ocurrió con el latín en Occidente, la lengua hablada en la Edad Media bizantina por muchos siglos se había venido apartando del griego clásico, fuera ático o helenístico; un estudiante que quisiera leer a los autores clásicos tenía que aprender primero la gramática y el vocabulario del griego clásico. Y justo como en el Occidente latino, hubo en el Este la tradición continua de no emplear como lenguaje literario el idioma hablado o popular, sino el griego clásico o, por lo menos, un griego clasicista parecido al de la Antigüedad. Por tanto, el estudio de los clásicos no estaba impulsado por una mera curiosidad histórica o literaria, sino además por los requerimientos prácticos de la imitación lingüística y literaria. De esta manera, tenemos manuales de gramática griega compuestos por eruditos bizantinos para uso de sus estudiantes, cuya lengua hablada no era ya el griego clásico. Por tanto, no es mera coincidencia que pertenezcan al periodo bizantino los diccionarios más importantes de griego antiguo.

Los eruditos bizantinos eran, además, editores críticos de textos clásicos en el sentido propio del término, y basta citar la *Anthologia Palatina* o la *Bibliotheca*, de Focio, para recordar que debemos a esas ediciones la preservación y trasmisión de dichos textos, o, al menos, de sus resúmenes. Si agregamos a ello la crítica textual representada por los manuscritos y los comentarios bizantinos, así como los conocimientos históricos, mitológicos y retóricos que aparecen en las enciclopedias, obvio resulta que, pese a sus limitaciones, la erudición bizantina representa un periodo floreciente e importante de la historia de los estudios griegos, y que en el Occidente nada hay comparable a esto que podamos ofrecer, sea en la antigüedad romana, sea en la Edad Media latina. Además, a pesar de su declinación política y la pérdida continua de territorios importantes, el Imperio bizantino gozó durante sus últimos siglos, y en especial durante el XIV, un renacer y no una declinación de los estudios clásicos. Precisamente a ese periodo pertenece un buen número de los eruditos bizantinos mejor conocidos. Y es, asimismo, en ese periodo cuando percibimos por primera vez una influencia occidental. Son traducidos por primera vez al griego varios autores latinos, como Cicerón, Ovidio, San Agustín y Boecio; algunas de esas traducciones fueron obra de autores tales como Máximo Planudes, quien a la vez fue uno de los estudiosos de la literatura griega clásica mejor preparados.[10]

Si tenemos en mientes el estado floreciente de los estudios filológicos en el Oriente, fácilmente comprenderemos por qué los humanistas italianos, cuando comenzaron a interesarse en la literatura griega antigua, acudieron a Bizancio para obtener los textos y para, además, adquirir los conocimientos lingüísticos y filológicos necesarios para la lectura y comprensión de ese material. Sabemos de los primeros esfuerzos de Petrarca, quien estudió griego con Barlaam de Calabria y adqui-

[10] En lo que toca a las traducciones de Planudes, *véase* Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, pp. 544-546. Para las traducciones griegas de San Agustín, *véase* Michael Rackl, "Die griechischen Augustinusübersetzungen", en *Miscellanea Francesco Ehrle*, 1, Biblioteca Vaticana, *Studi e Testi* 37, Roma, 1924, pp. 1-38.

rió manuscritos griegos de Homero y Platón;[11] Boccaccio recibió en su casa a Leoncio Pilato e hizo que enseñara griego en Florencia y tradujera a Homero al latín.[12] Más importante aún fue que Manuel Crisoloras llegara a Italia, como importante fue su actividad de maestro en Florencia y otros lugares.[13] Entre sus discípulos tenemos a algunos de los mejores humanistas y especialistas de lo griego de principios del XV; a pesar de la corta duración de su estancia, sus enseñanzas tuvieron un efecto perdurable. Prueba de ello es la vasta difusión de la gramática griega que compusiera para sus estudiantes italianos, así como la obra de sus alumnos. Pensemos, por ejemplo, en la traducción de la *República*, de Platón, hecha por Uberto Decembrio, que Crisoloras sugirió y la cual quizás incluso comenzara. Con Crisoloras se inicia, más de siglo y medio antes de la caída de Constantinopla, el éxodo hacia Italia de eruditos bizantinos, movimiento que siguió sin interrupciones por varias décadas y que aumentara, primero, con el Concilio de Ferrara y Florencia en 1438 y, después, con la catástrofe de 1453.[14]

Pero ocurre, a la vez, que con Crisoloras comienza un movimiento en dirección opuesta. Cuando regresa de Italia a Constantinopla, lo acompañan varios alumnos italianos, entre ellos Guarino. Desde ese momento y hasta finales del Imperio bizantino, e incluso posteriormente, cuando el mandato turco, hubo un visitar constante de humanistas italianos a Constantinopla y otras ciudades griegas. Entre los viajeros tenemos algunos de los mejores especialistas griegos de la época: Aurispa, Tortelli y, sobre todo, Francesco Filelfo, quien casó con la hija de su maestro bizantino y fue uno de los pocos humanistas italianos capaces de escribir cartas, y hasta poemas, en griego clásico.[15]

11 E. H. Wilkins, *Life of Petrarch*, Chicago, 1961, pp. 33-34, 136. Giovanni Gentile, "Le traduzioni medievali di Platone e Francesco Petrarca", *Studi sul Rinascimento*, Florencia, 1936, pp. 23-88. Lorenzo Minio-Paluello (*Plato Latinus*, vol. 2, Londres, 1950, p. xii) ha identificado como Paris. lat. 6567 A el manuscrito de Petrarca con la versión latina medieval del *Fedón*. Agostino Pertusi (*Leonzio Pilato fra Petrarca e Boccaccio*, Venecia y Roma, 1964, pp. 62-72) identificó como Ambr. J 98 inf. el manuscrito griego de Petrarca con obra de Homero; de un modo más tentativo, Élisabeth Pellegrin (*La Bibliothèque des Visconti et des Sforza, Ducs de Milan, au XVe siècle*, París, 1955, p. 310. Cf. Pertusi, *Leonzio Pilato fra Petrarca e Boccaccio*, p. 18) identificó el Platón griego de Petrarca como Paris, gr. 1807.

12 Pertusi, *Leonzio Pilato fra Petrarca e Boccaccio*. Gene A. Brucker ("Florence and Its University, 1348-1434", en *Action and Conviction in Early Modern Europe, Essays in Memory of E. H. Harbison*, ed. por Theodore K. Rabb y Jerrold E. Seigel, Princeton, N. J., 1969, pp. 220-236 y 231-233) documentó recientemente el hecho de que Pilato no fue tan sólo tutor de Boccaccio, sino que también lo nombraron las autoridades de Florencia "ad docendam grammaticam grecam et licteras grecas" y recibió un salario de 1360 a 1362.

13 Giuseppe Cammelli, *I dotti bizantini e le origini dell'umanesimo*, 3 vols., Florencia, 1941-1954.

14 En lo que toca al último periodo, *véase* Deno J. Geanakoplos, *Greek Scholars in Venice*, Cambridge, Mass., 1960.

Cuando hablamos de los viajes griegos de Guarino, Filelfo y muchos otros solemos insistir en el hecho de que aprendieron griego y trajeron consigo un número importante de manuscritos griegos clásicos. Debemos agregar a lo anterior que también aprendieron de sus maestros bizantinos el método filológico que les permitía leer, comprender y traducir los textos antiguos. Lo mismo puede decirse de los eruditos bizantinos a partir del propio Crisoloras, que vinieron como profesores a Florencia, Padua y otras universidades italianas y europeas. Estas personas no sólo enseñaron a sus estudiantes occidentales el griego clásico, que era estonces una lengua aprendida, mas no hablada, sino también el método de interpretación de los textos clásicos que había creado la tradición filológica bizantina. Estoy convencido de que la selección de autores griegos leída por los estudiantes, e incluso la elección y secuencia de los textos de los autores preferidos, pasaron de esta manera de las escuelas bizantinas o las occidentales.[16] Demos un ejemplo: la lectura de Aristófanes comenzaba siempre por el *Pluto* y la de Eurípides con *Hécuba*; y aparte de las razones obvias de la facilidad y la decencia, había en esto un elemento de tradición pedagógica.

Hay, además, una cierta idea de la enseñanza que, aparte de estar reflejada en la elección de autores y textos, queda expresada en el agrupamiento y la relación de los temas enseñados. La opinión de que los poetas y los prosistas deben ser tema de cursos diferentes está presente en los planes de estudio de la Edad Media latina; pero la tendencia a tratar a los filósofos —y en especial a Platón, Aristóteles y los autores patrísticos— junto con los poetas y oradores fue característica de la escuela bizantina, y parece haber influido en la erudición griega, y tal vez incluso la latina, de los humanistas del Renacimiento. Me inclino por pensar que los conocimientos de los humanistas del Renacimiento, en la amplitud y limitación de sus intereses y en su actitud hacia los textos estudiados, presentan nexos más íntimos con la tradición didáctica bizantina que con la del escolasticismo medieval. Se trata de observaciones menores, muy difíciles de probar dado el estado actual de nuestros conocimientos. Sin embargo, estoy convencido de que deben ser y serán investigadas en cuanto nuestros conocimientos bibliográficos de manuscritos y de textos impresos, así como nuestro conoci-

15 Sabbadini, *Le scoperte*, 1, pp. 43-71. E. W. Bodnar, *Cyriacus of Ancona and Athens*, Bruselas, 1960.

16 Fue James Hutton quien me sugirió esta idea.

miento documental acerca de las universidades y otras escuelas esté más completo que hoy en día.

En el siglo XIV tenemos en Italia meramente los principios del estudio de lo griego; los siglos XV y XVI trajeron consigo un desarrollo pleno de la filología griega en el Occidente, desarrollo en buena medida debido a la influencia de la filología bizantina y el humanismo italiano. Indiquemos brevemente cuál fue la difusión de lo griego durante el Renacimiento en sus varios aspectos. Comenzaremos por las escuelas.

En la primera mitad del siglo XV la enseñanza del griego era muy esporádica, incluso en las universidades más importantes; ahora bien, en la segunda mitad de ese mismo siglo se volvió más o menos continua, y en el trancurrir del XVI se difundió además fuera de Italia. Entre los maestros de griego tenemos a varios eruditos bizantinos de fama: Teodoro Gaza en Ferrara; Juan Argiropoulos en Florencia y en Roma; Demetrio Calcocondilas en Padua, Florencia y Pavía; Constantino Lascaris en Mesina, y Marco Musuro en Venecia y Padua, por sólo mencionar algunos de los más famosos. Sin embargo, ya en la primera mitad del siglo XV tenemos humanistas italianos entre los maestros de griego; sobre todo, los alumnos directos o indirectos de los maestros bizantinos, como, por ejemplo, Guarino en Venecia y Ferrara; Filelfo en Bolonia, Florencia y Milán, y Poliziano en Florencia. A esto debemos agregar un cierto número de eruditos que han sido menos estudiados, pero cuya preparación probablemente era igual, como Lianoro Lianori, quien enseñó griego en Bolonia y lo conocía suficientemente bien como para escribir cartas en él.[17]

Es obvio que la enseñanza del griego comenzaba con el estudio elemental de su gramática, y tenemos como prueba numerosos manuscritos y copias impresas de gramática griega, desde la bizantina de Moscópoulos hasta los breves tratados escritos por profesores de griego, como Crisoloras, Gaza y Constantino Lascaris, para sus alumnos italianos. Nuestra información acerca de los autores griegos elegidos como lectura es menos firme, ya que los documentos escolares no suelen ser muy explícitos al respecto; por otra parte, los textos de conferencias, cursos y comentarios son raros y no se los ha estudiado mayormente aún. Al parecer, Homero, Platón, Jenofonte y Demóstenes estaban entre los autores favoritos. Es probable, al menos en el siglo XV, que algunas de las traducciones del griego fueran producto de las escuelas y se las empleara para ayudar a los estudiantes primerizos. Un estudiante ale-

[17] Tenemos algunas cartas griegas de Lianoro a Tortelli en el conocido manuscrito Vat. lat. 3908.

mán conservó las lecciones introductorias dadas por Calcocondilas en Padua;[18] tenemos, asimismo, algunas de las lecciones introductorias dadas por Argiropoulos en Florencia.[19] En Alemania se conserva un manuscrito basado en las conferencias paduanas de Gregoropoulos; en tiempos recientes se las ha estudiado, descubriéndose el hecho importante de que también habló sobre Aristófanes y los trágicos.[20] Es de esperar que surjan informaciones adicionales de los manuscritos griegos donde hay glosas o traducciones en latín, así como de los manuscritos en latín que contienen notas en griego. Por ejemplo, hace algunos años estudié los manuscritos de la *Ética* y la *Política* de Aristóteles, hoy en Nueva York, que Ermolao Barbaro utilizó en sus cursos de Padua.[21] Me fue posible demostrar que no trabajó a partir del texto griego o de la versión latina hecha por Bruni, como a menudo se había supuesto, sino con base en las traducciones medievales. Por otra parte, las glosas de Ermolao dejan claro que sí utilizó el texto griego y la versión de Bruni para corregir el texto latino cuyo deber era explicar a sus estudiantes.

Son de igual importancia, aunque tal vez se los haya estudiado más a fondo, los problemas relacionados con los libros griegos y las bibliotecas del Renacimiento. En los siglos XV y XVI no sólo tenemos las migraciones de eruditos bizantinos hacia el Occidente, sino a la vez el éxodo de muchos manuscritos griegos hacia los países occidentales. Los eruditos bizantinos que fueron a Italia llevaron consigo sus libros; los humanistas italianos que fueron a Grecia regresaron a Italia con manuscritos griegos y, en ocasiones, con bibliotecas completas de manuscritos griegos. Los príncipes y mecenas italianos comenzaron a coleccionar dichos manuscritos. Compraron éstos traídos de Grecia por eruditos, monjes y mercaderes, e incluso llegaron a enviar eruditos a Grecia con el único propósito de adquirir tales manuscritos. Tenemos el ejemplo más conocido de esto en la misión que Juan Lascaris llevó

[18] Deno J. Geanakoplos, "The Discourse of Demetrius Chalcondyles on the Inauguration of Greek Studies at the University of Padua in 1463", *Studies in the Renaissance*, 1974, núm. 21, pp. 118-124.

[19] Karl Müllner, *Reden und Briefe italienischer Humanisten*, Viena, 1899, pp. 3-56.

[20] Berlín, ms. lat. oct. 374. *Véase* Herbert Meyer, "Ein Kollegheft des Humanisten Cono", *Zentralblatt für Bibliothekswesen*, 1936, núm. 53, pp. 281-284. Alexandre Oleroff, "L'Humaniste dominicain Jean Conon et le Crétois Jean Grégoropoulos", *Scriptorium*, 1950, núm. 4, pp. 104-107. Hay información sobre otro manuscrito de Cono en hermana Agnes Clare Way, "Gregorius Nazianzenus", *Catalogus Translationum et Commentariorum*, vol. 2, ed. por P. O. Kristeller y F. Edward Cranz, Washington, D. C., 1971, pp. 43-192 y 113 142-143.

[21] P. O. Kristeller, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Roma, 1956, pp. 337-353.

a cabo a nombre de Lorenzo de Médicis, transcurridas varias décadas ya de la conquista turca.[22] Ese mismo siglo XVI, Francesco Patrizi reunió manuscritos griegos en Chipre y otros lugares, y los vendió después a Felipe II de España.[23] En otras palabras, el comercio con manuscritos griegos no cesó con la caída de Constantinopla; y debemos recordar que, tras 1453, varias áreas de habla y civilización griegas —como Eubea, Morea, Chipre, Rodas y Creta— continuaron sujetas por lapsos más largos o más cortos al dominio de Venecia.

El núcleo de las grandes colecciones de manuscritos griegos creadas en Europa surge en los siglos XV y XVI; en el siglo XV se formaron las bibliotecas Lorenziana y Vaticana, así como la Marciana, cuyo punto de partida fue la colección de Besarión; en el XVI se formaron las colecciones de París, el Escorial, Munich y Viena; poco después, las de Oxford y Leiden. Hoy mismo los editores de textos griegos antiguos recurren a los manuscritos de esas bibliotecas, así como a los que aún siguen en las bibliotecas de Grecia y de otros países orientales que tienen o tuvieron lazos con la Iglesia y con la cultura griegas, como Rusia y Turquía.

Las colecciones occidentales de manuscritos griegos no sólo contienen los que fueron redactados en Grecia y luego llevados a Occidente, sino también algunos escritos en la Italia y la Sicilia griegas durante la Edad Media, así como un número considerable de otros copiados en Occidente a partir de manuscritos anteriores, como dejan ver las fechas y los colofones de los mismos. En su mayoría son obra de eruditos bizantinos exiliados, quienes se ganaban la vida como copistas; pero abundan los hechos por eruditos occidentales, quienes copian los textos griegos para uso propio. Tenemos manuscritos griegos copiados o anotados por Poliziano, Ficino, Ermolao Barbaro e incluso Leonardo Bruni.[24] A pesar de su fecha relativamente reciente, esos manuscritos griegos copiados por eruditos bizantinos o italianos son importantes para trazar la historia de los textos y para enmendarlos. En algunos casos, cuando no existen manuscritos anteriores, sirven incluso como base para la edición del texto.

[22] K. K. Mueller, "Neue Mittheilungen Über Janos Laskaris und die Mediceische Bibliothek", *Zentralblatt für Bibliothekswesen*, 1884, núm. 1, pp. 332-412. Börje Knös, *Un ambassadeur de l'hellénisme, Janus Lascaris, et la tradition gréco-byzantine dans l'humanisme français*, Uppsala y París, 1945.

[23] Emil Jacobs, "Francesco Patricio und seine Sammlung griechischer Handschriften in der Bibliothek des Escorial", *Zentralblatt für Bibliothekswesen*, 1908, núm. 25, pp. 19-47; J.-Th. Papademetriou, "The Sources and the Character of *Del Governo de'Regni*", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 1961, núm. 92, pp. 422-439 y 434-437.

[24] Respecto a Poliziano, *véase Mostra del Poliziano*, Florencia, Istituto Nationale di studi sul Rinascimento, *Catalogo*, Alessandro Perosa, Florencia, 1955. Para Ficino, *véase* Martin Sicherl, "Neuentdeckte Handschriften von Marsilio Ficino und Johannes Reuchlin", *Scriptorium*, 1962, núm. 16. pp. 50-61. P. O. Kristeller, "Some Original Letters and Autograph Manuscripts of Marsilio Ficino" en *Studi di Bibliografia e di Storia in Onore di Tammaro De Marinis*, vol. 3, Verona y Ciudad del Vaticano, 1964, pp. 5-33. Respecto a Ermolao Barbaro, *véase* la nota 21. Para Leonardo Bruni, *véase* Cosimo Stornaiolo, *Codices Urbinates Graeci Bibliothecae Vaticanae*, Roma, 1895, p. 38 (cod. 32), p. 39 (cod. 33) p. 48 (cod. 42) y pp. 149-150 (cod. 97). Sotheby & Co., *Catalogue of Nineteen Highy Distinguished Medieval and Renaissance Manuscripts... The Property of Sir Sydney Cockerell...*, Londres, 3 de abril de 1957, p. 15, núm. 10, donde se cita la opinión de la señorita Barbour. Se supone que Martin Bodmer (Ginebra-Colonia) había adquirido el manuscrito pero a una pregunta que le hice a Bodmer dio una respuesta evasiva.

Esos manuscritos griegos reflejan asimismo la influencia de la tradición bizantina en el campo de la paleografía. La mayoría de los manuscritos griegos con que contamos fueron escritos en minúsculas bizantinas, una letra de uso general en los textos literarios a partir del siglo IX. Seguía siendo la letra utilizada por los eruditos bizantinos del siglo XV; los eruditos italianos y de otros países la adoptaron e imitaron cuando aprendieron a escribir griego. Esas minúsculas bizantinas son la base de los caracteres griegos empleados por Aldo y los otros editores e impresores de textos griegos del siglo XVI, tal como los caracteres romanos y cursivos utilizados por los primeros impresores estaban derivados de las dos letras humanistas comúnmente empleadas en los libros manuscritos latinos de la Italia del siglo XV. Aparte de ciertas abreviaturas y ligaduras convencionales abandonadas en tiempos más recientes, la minúscula bizantina sigue siendo origen reconocible de los caracteres de imprenta utilizados en las ediciones modernas de los clásicos griegos.

La última observación nos lleva a otro factor importante en la difusión de la sabiduría griega durante el Renacimiento: la impresión. Los primeros textos clásicos griegos fueron impresos en Florencia y en Milán, pero muy pronto, gracias a Aldo y otros impresores expertos, tanto griegos como italianos, Venecia se convirtió en el centro de impresión de textos griegos más activo. Posteriormente tuvo que compartir esta posición con París, Amberes y Leiden, tal y como en el campo de la impresión de textos en latín compartía su predominio con Lyon y Basilea.[25] Cuando Erasmo quiso mejorar su conocimiento del griego, fue a Venecia, a la imprenta de Aldo, episodio muy significativo, que en estudios recientes ha recibido la atención que merece. En la vasta

[25] *La stampa greca a Venezia nei secoli XV e XVI, Catalogo di Mostra*, Venecia, Centro de artes y oficios, Fundación Giorgio Cini, ed. por Marcello Finazzi, Venecia, 1968.

producción de las prensas durante el final del siglo XV y todo el XVI, los libros en griego constituyen un porcentaje pequeño, pero su distribución es un elemento decisivo en la historia del progreso de la cultura en ese periodo. Podemos decir, sin exageraciones, que en el transcurso del siglo XVI quedaron a la disposición de los eruditos occidentales casi todos los textos importantes de la Grecia antigua preservados por la Edad Media bizantina; ocurrió esto gracias a los manuscritos de las principales bibliotecas occidentales, y gracias a las ediciones impresas publicadas por los grandes helenistas del periodo, ediciones que llegaron incluso a las bibliotecas mucho más modestas de las escuelas y de los eruditos.

Si deseamos comprender la difusión de la literatura griega durante el Renacimiento, debemos tomar en cuenta las traducciones a los idiomas occidentales, y en especial al latín. Aun en el siglo XVI, cuando la cultura griega fue difundida ampliamente por el Occidente más que nunca, eran una minoría los eruditos que conocían el griego y lo conocían bien; el latín, por lo contrario, lo sabía más o menos bien toda persona que hubiera recibido una educación humanista o universitaria. Por tanto, fácil es comprender que las traducciones latinas de los autores griegos, fuera por sí mismos o junto con el texto griego, tuvieran una difusión mayor que los propios textos griegos.[26] Si la difusión de éstos fue un hecho totalmente nuevo, que nunca se había dado en la Edad Media, las traducciones latinas del griego de ninguna manera eran desconocidas en el medievo, como ya vimos.

Si queremos asentar la diferencia existente entre la Edad Media y el Renacimiento en este campo, debemos subrayar dos facetas diferentes de la cuestión. En el caso de los textos griegos conocidos antes gracias a las traducciones latinas del medievo, será necesario comparar las traducciones de los mismos textos hechos por los humanistas con las anteriores. Resulta bastante curioso que no se haya intentado

[26] En el caso de Alejandro de Afrodisia y de unos cuantos autores más, *véase Catalogus Translationum et Commentariorum*, 3 vols., ed. por P. O. Kristeller y F. Edward Cranz, Washington, D. C., 1960-1976, en especial los artículos por Cranz, vol., 1, pp. 77-135 y vol. 2, pp. 411-422. En lo que toca a las traducciones de Aristóteles, *véase Aristoteles Latinus*, ed. por George Lacombe y otros, 3 vols., Roma, 1939; Cambridge, 1955; Brujas y París, 1961. Eugenio Garin, "Le traduzioni umanistiche di Aristotele nel secolo XV", *Atti e Memorie dell'Accademia Fiorentina di Scienze Morali "La Colombaria"*, 16, s. e., 2, 1947-1950, publicado en 1951, pp. 55-104. Respecto a las traducciones de Platón, *véase Plato Latinus*, ed. por Klibansky. Raymond Klibansky, *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages*, Londres, 1939 y 1950. Eugenio Garin, "Richerche sulle traduzioni di Platone nella prima metà del secolo XV" en *Medioevo e Rinascimento, Studi in onore di Bruno Nardi*, vol. 1, Florencia, 1955, pp. 339-374.

aún esa comparación entre las traducciones medievales y las humanistas por un lado y los originales griegos correspondientes por el otro. De aquí que nuestra opinión respecto a los méritos relativos de esas traducciones sea bastante tentativa. Podemos concederle a ciertos admiradores de la Edad Media que algunas traducciones humanistas, como las versiones de Aristóteles hechas por Bruni, son bastantes libres y no insisten suficientemente en usar una terminología precisa y consistente. Por otra parte, tras examinar las versiones medievales de Platón y Proclo, quedo convencido de que los humanistas tenían un conocimiento mucho más avanzado del griego clásico que sus predecesores medievales, tanto en vocabulario como en sintaxis, fraseología y estilo.[27] Debemos recordar, asimismo, que la vasta empresa de traducir al latín los autores griegos clásicos no fue labor exclusiva de los helenistas italianos y de otros países occidentales, sino también de muchos eruditos bizantinos que habían adquirido latín suficiente para cumplir tal propósito, siendo ejemplo de esto Jorge de Trebisonda, Gaza, Argiropoulos y el propio Besarión, a quien debemos algunas traducciones de Aristóteles y Jenofonte.

La rivalidad entre las traducciones medievales y las humanísticas plantea un cierto número de problemas, en especial tocante a Aristóteles y algunos autores científicos, como Hipócrates, Galeno, Arquímedes y Ptolomeo. No sabemos con toda precisión en qué medida los traductores humanistas utilizaron traducciones anteriores, cuando disponían de ellas, y en qué medida lograron sustituir la obra llevada a cabo por sus predecesores medievales.[28] Sabemos que, en algunos casos, las traducciones humanistas y medievales sobrevivieron hasta muy entrado ya el siglo XVI en una especie de coexistencia, y que maestros y eruditos las usaban simultáneamente; pero sabemos también que las traducciones medievales copiadas o impresas en los siglos XV y XVI solían quedar sujetas a revisiones más o menos considerables. La bibliografía y la historia textual de esas traducciones dan pie a estudios adicionales, siendo esto, a la vez, una cuestión de gran importancia. Es importante determinar el peso de las nuevas traducciones, que habían hecho cambios en la terminología y en la interpretación, en la compren-

[27] En lo que toca a *Plato Latinus*, *véase* la nota 7. Proclo, *Tria Opuscula*, Helmut Boese Berlín, 1960. *Véase* mi reseña en *Journal of Philosophy*, 1962, núm. 59, pp. 74-78.

[28] Se tiene un ejemplo importante en Josef Soudek, "The Genesis and Tradition of Leonardo Bruni's Annotated Latin Version of the (Pseudo-) Aristotelian 'Economics'", *Scriptorium*, 1958, núm. 12, pp. 260-268; *id.*, "Leonardo Bruni and His Public: A Statistical and Interpretative Study of His Annotated Latin Version of the (Pseudo-) Aristotelian Economics", *Studies in Medieval and Renaissance History*, 1968, núm. 5, pp. 49-136.

sión de los textos filosóficos y científicos fundamentalmente y, por tanto, en el pensamiento filosófico y científico mismo, en gran medida formulado aún con base en la interpretación de esos textos.[29] Lo mismo puede decirse de las nuevas traducciones de la Biblia y de los Padres de la Iglesia griegos, y de su influencia en el pensamiento teológico del periodo.

Es más obvia y acaso más importante la contribución humanista en el caso de aquellos textos griegos no traducidos al latín durante la Edad Media. Muchos historiadores que han estudiado el problema parecen haber subestimado en demasía el volumen y la importancia de esos textos, que contienen incluso algunos de *Corpus Aristotelicum*, como la *Mecánica* (y en cierta manera la *Poética*), así como un buen número de comentarios griegos sobre Aristóteles,[30] por no mencionar muchas obras de aquellos autores científicos ya conocidos en la Edad Media gracias a otros escritos, como es el caso de Hipócrates, Galeno, Arquímedes y Ptolomeo.[31] Además, y aparte de Aristóteles, hay otros filósofos de la Antigüedad que la Edad Media conocía únicamente a través de algunas obras, como ocurre con Platón, Sexto y Proclo. De otros nada se conocía, siendo ejemplo de ello Epicuro, Epicteto o Plotino o, si incluimos a los autores más populares y leídos, Jenofonte, Plutarco o Luciano. Si volvemos la vista a la literatura griega propiamente dicha, todo era nuevo y desconocido desde el punto de vista occidental: Lisias, Isócrates, Demóstenes y los otros oradores; Herodoto, Tucídides y Polibio; Homero y Hesíodo; los trágicos y Aristófanes; Píndaro y los poetas líricos, por no mencionar la antología de epigramas griegos o muchos poetas y prosistas de menor estatura. En otras palabras, una persona instruida del siglo XVI, supiera o no leer griego, tenía a su disposición todo el patrimonio de la literatura y la ciencia griegas clásicas. Quienquiera que aprecie la literatura y la filosofía no aristotélica griegas,

[29] F. Edward Cranz está preparando una vasta bibliografía de las ediciones en griego y latín que de Aristóteles se hicieron en los siglos XV y XVI. *Véase* su *A Bibliography of Aristotle Editions 1501-1600*, Baden-Baden, 1971.

[30] Kristeller, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, pp. 340-342. Paul Lawrence Rose y Stillman Drake, "The Pseudo-Aristotelian *Questions in Mechanics* in Renaissance Culture", *Studies in the Renaissance*, 1971, núm. 18, pp. 65-104.

[31] Respecto a Galeno, *véase* R. J. Durling, "A Chronological Census of Renaissance Editions and Translations of Galen", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 1961, núm. 24, pp. 230-305. En lo que toca a la *Geografía* de Ptolomeo, *véase* Dana B. Durand, "Tradition and Innovation in Fifteenth-Century Italy, 'Il primato dell'Italia' in the Field of Science", *Journal of the History of Ideas*, 1943, núm. 4, pp. 1-20 y p. 4. Respecto a Hipócrates, *véase* Pearl Kibre, "Hippocrates Latinus", *Traditio*, 1975-1977, núms. 31 y 33, que continúa.

considerará todo lo anterior un desarrollo cultural de primerísimo orden, hecho que debemos recordar a esos numerosos historiadores que insisten en dar al humanismo y al Renacimiento un carácter esencialmente medieval.

A esta disponibilidad cada vez mayor de los textos, ocurrida gracias a la influencia del humanismo, debemos, a menudo en parte, la gran riqueza literaria del Renacimiento y la época moderna, así como esa variedad mucho mayor de ideas filosóficas modernas si se compara con las alternativas mucho más rígidas y limitadas del aristotelismo medieval. En las disciplinas científicas fue necesario absorber y digerir los avanzados textos matemáticos, astronómicos y médicos de la Grecia antigua antes de que pudieran superarse sus conclusiones. En esos campos habría sido imposible, antes del siglo XVI, la batalla entre antiguos y modernos, y la idea de progreso.

Si la herencia recibida de la cultura griega antigua, en todos sus aspectos, sigue siendo parte esencial de nuestra civilización, a pesar de los agregados y de las transformaciones traídos por los siglos posteriores, es algo que debemos a los humanistas renacentistas italianos y de otras partes de Occidente, así como a sus predecesores bizantinos. Debemos recordar, a la vez, una contribución más limitada, pero no menos importante, que los eruditos del Renacimiento trasmitieron a los siglos posteriores: la filología griega, que incluye la crítica de textos, el método de interpretación y el método de investigación histórica y de la Antigüedad. Esta filología pasó de los eruditos bizantinos a los humanistas italianos, de éstos a los filólogos franceses y holandeses del siglo XVI, de allí a los ingleses y alemanes y, finalmente, a los estadunidenses de épocas más recientes. Cada edad y cada país agregó algo nuevo a esa tradición común; nos gusta pensar que los métodos de investigación han ido mejorando y refinándose sin cesar a lo largo de los siglos, y que han probado su validez cuando se los aplica al estudio de lenguas y culturas distintas a las de la Antigüedad clásica.

Hay dos razones entonces —la influencia continua de la literatura y la cultura griegas en la civilización occidental moderna, y el impulso dado a los estudios clásicos, filológicos e históricos— por las cuales el humanismo bizantino y el italiano, diferentes y a la vez próximos, tienen una importancia perdurable en la historia de la civilización europea. Por tanto, bien valdrá la pena explorar mucho más a fondo esos movimientos ricos e interesantes, especialmente en aquellos aspectos que aún no han sido estudiados o comprendidos adecuadamente.

VIII. EL PLATONISMO BIZANTINO Y EL OCCIDENTAL EN EL SIGLO XV

La historia del platonismo bizantino y del occidental es tema importante, de ninguna manera olvidado por los historiadores de lo intelectual; pero en ocasiones resulta un tanto difícil y complicado, y muchas de sus facetas han quedado insuficientemente exploradas. Contamos con un cierto número de monografías recientes sobre los principales representantes del platonismo bizantino e italiano,[1] pero aún son comparativamente desconocidas varias figuras menores que ocuparon un lugar importante en el desarrollo intelectual del periodo. Además, carecemos de una historia completa y documentada del platonismo renacentista, y no existe una historia moderna de la controversia respecto a quién era superior, Platón o Aristóteles.[2] En otras palabras, conocemos en cierta medida el pensamiento de Plethon y Besarión, de Ficino y de Pico. Pero aparte de muchos aspectos del pensamiento de esos autores que aún siguen en la oscuridad o son dudosos, ignoramos los lazos exactos que los relacionan entre sí o con otros pensadores anteriores o posteriores; además, en buena medida desconocemos cuáles fueron sus fuentes y sus influencias. En lugar de intentar una síntesis, que resultará prematura en este momento, prefiero reconocer el carácter preliminar de nuestros conocimientos —y en especial de mi conocimiento del tema— e indicar, lo más claramente que me sea posible, cuáles problemas ameritan investigaciones adicionales.

Si leemos algunos manuales de historia de la filosofía, veremos por lo general que afirman (o afirmaban hasta hace unos años) que el

[1] Milton V. Anastos "Pletho's Calendar and Liturgy", *Dumbarton Oaks Papers*, 1948, núm. 4, pp. 183-305. François Masai, *Pléthon et le Platonisme de Mistra*, París, 1956. Ludwig Mohler, *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann*, 3 vols., Paderborn, 1923-1942. P. O. Kristeller, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Florencia, 1953. Eugenio Garin, *Giovanni Pico della Mirandola*, Florencia, 1937; *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo*, 2 vols., Mirandola, Convegno internazionale, 15 a 18 de septiembre de 1963; Florencia, Istituto nazionale di studi sul Rinascimento, 1965. Bohdan Kieszkowski, *Studi sul Platonismo del Rinascimento in Italia*, Florencia, 1936.

[2] Basile Tatakis, *La philosophie byzantine*, París, 1949, pp. 281-314. Cf. M. Boivin le Cadet, "Querelle des philosophes du quinzième siècle", *Mémoires de Litérature tirés des registres de l'Académie Royale des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1736, núm. 2, pp. 715-729. Cf. *ibid.*, 1772, núm. 3, pp. 281-287, donde se publica una carta relacionada con la controversia de Besarión. Ninguna de esas exposiciones es adecuada o completa.

contraste entre el pensamiento medieval y el renacentista, en el Occidente, queda más o menos descrito como un contraste entre el aristotelismo y el platonismo. El pensamiento escolástico medieval estaba dominado por "el dueño de quienes saben";[3] el Renacimiento, por su parte, descubrió a "Platón, quien en ese grupo es el que más cerca queda de la meta tal vez alcanzable por quienes el cielo favorece".[4] Sucede que esa fórmula tan sencilla y placentera ha sido demolida por las mucho más detalladas investigaciones de los historiadores modernos. Sabemos ahora que durante la Edad Media hubo una corriente de platonismo más o menos constante[5] y que, por otro lado, la escuela aristotélica siguió siendo muy fuerte durante el siglo XVI y que, incluso, fue en ese periodo cuando pasó por algunas de sus etapas más características.[6] Sin embargo, en éste como en otros casos, no debemos llevar nuestro revisionismo a extremos, quedándonos la tarea de comprenderlo y explicarlo. Cusano, Ficino y Pico fueron los pensadores más vigorosos del siglo XV, siendo poderosa su influencia durante aquella época y en siglos posteriores, si bien es un tanto difícil describir esa influencia, especialmente si se hace en términos de tradiciones académicas e institucionales. Además, cuando empleemos la palabra platonismo, no debemos considerarla una categoría fija y rígida. Démonos cuenta que tras ese nombre debemos esperar en cada caso una combinación diferente de ideas y doctrinas que está por identificarse y explicarse. Debemos admitir, asimismo, que el nombre y la autoridad de Platón cubren al mismo tiempo la vasta tradición del neoplatonismo antiguo y posterior y que, por esa misma razón, la gente considera el platonismo una especie de filosofía perenne (término inventado por un obispo platonizante del siglo XVI, Agostino Esteuco);[7] además, existe la tentación de asociarlo con muchas ideas filosóficas, teológicas y científicas de origen muy diferente.

[3] Dante, *Inferno*, IV, p. 131.

[4] Petrarca, *Trionfo della Fama*, III, pp. 4-6. Cf. P. O. Kristeller, *Eight Philosophers of the Italian Renaissance*, Stanford, 1964, p. 169.

[5] Raymond Klibansky, *The Continuity of the Platonic Tradition During the Middle Ages*, Londres, 1939.

[6] Bruno Nardi, *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Florencia, 1958. J. H. Randall, Jr., *The School of Padua and the Emergence of Modern Science*, Padua, 1961. P. O. Kristeller, *La tradizione aristotelica nel Rinascimento*, Padua, 1962; *id.*, "Renaissance Aristotelianism", *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 1965, núm. 6, pp. 157-174, *véase* también el capítulo II. Charles B. Schmitt, *A Critical Survey and Bibliography of Studies on Renaissance Aristotelianism*, Padua, 1971.

[7] Charles B. Schmitt, "Perennial Philosophy", *Journal of the History of Ideas*, 1966. núm. 27, pp. 505-532. Cf. Capítulo VI.

Si queremos comprender la evolución del platonismo durante el Renacimiento, necesitamos regresar por un momento a la antigüedad romana y a la Edad Media latina. Tenemos asomos de influencias platónicas y platonistas en algunas de las obras filosóficas y retóricas de Cicerón, quien tradujo, incluso, una parte del *Timeo*, de Platón.[8] Los tratados filosóficos de Apuleyo cuentan entre las fuentes más importantes que se conservan de esa escuela de la filosofía antigua que últimamente ha recibido el nombre de platonismo medio.[9] Pasa Apuleyo por ser, asimismo, el traductor del diálogo *Asclepio*, única fuente completa del hermetismo que conocieron los lectores occidentales en la Edad Media.[10] A finales de la Antigüedad se fortaleció el conocimiento de Platón gracias a la traducción parcial y a los comentarios que Calcidio hizo del *Timeo*, obra cuya tremenda influencia es hoy día cuando podemos apreciar, dada la edición crítica que de ella se ha hecho.[11] También repercutió en el Occidente latino el neoplatonismo de Plotino y su escuela. Aparte de Victorino y Macrobio,[12] debemos hacer mención especial de San Agustín, cuyo pensamiento filosófico estuvo mucho más influido por Platón y Plotino de lo que están dispuestos a admitir algunos de sus intérpretes teológicos de hoy día;[13] también muestra el reflejo de esa escuela Boecio, cuya *Consolación de la filosofía* fue muy leída por entonces. Si se comparan con estos fuertes elementos de platonismo, las huellas de Aristóteles son bastante escasas en la literatura filosófica de la antigüedad latina. Notamos que hay un cierto conocimiento de la lógica aristotélica en Cicerón, Agustín, y sobre todo, Boecio, quien tradujo los dos primeros tratados del *Organón*, la Introducción que al primer tratado puso el neoplatónico Porfirio y, probablemente, las partes restantes de esa colección.[14]

[8] Se tienen los pasajes más platónicos en *Somnium Scipionis*, en *Tusculan Disputations* y en *Orator*. La traducción del *Timeo* cubre las partes 27d-37c, 38c-43b, 46b-47b del texto.

[9] Apuleyo, *De deo Socratis; De Platone et eius dogmate*. Cf. Willy Theiler, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, Berlín, 1930.

[10] *Hermès Trismégiste* ed. por A. D. Nock y A.-J. Festugière, vol. 2, París, 1945, pp. 296-355.

[11] (Platonis) *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus / Corpus Platonicum Medii Aevi, Plato Latinus*, ed. por Raymond Klibansky; vol. 4, ed. por J. H. Wazink, Londres y Leiden, 1962. La traducción llega a la parte 53c de ltexto.

[12] En lo que toca a Victorino, *véase* su *Traités théologiques sur la Trinité*, 2 vols., ed. por Paul Henry y Pierre Hadot, París, 1960.

[13] Cf. P. O. Kristeller, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Roma, 1956, pp. 355-372.

[14] *Corpus Philosophorum Medii Aevi, Aristoteles Latinus, Codices*, 3 vols. ed. por George Lacombe y otros, Roma, 1939; Cambridge, 1955; Brujas y París, 1961.

Esto nos permite comprender fácilmente que la filosofía y la teología medievales hayan obedecido, hasta el siglo XII, a una tendencia neoplatónica fuerte, mientras que la influencia de Aristóteles se dejó sentir casi exclusivamente en el campo de la lógica, en especial cuando ya se conocieron de un modo general todos los tratados del *Organón*. Sin embargo, en el siglo XII tenemos a la vez los comienzos de una revolución intelectual cuyos resultados se disfrutarían en los dos siglos siguientes. En el vasto número de textos filosóficos y científicos que por aquel entonces se tradujo por primera vez del griego y del árabe al latín,[15] los de mayor importancia en el campo de la filosofía fueron los de Aristóteles y sus comentadores. Así, el Occidente adquirió el *Corpus* completo, o casi completo, de las obras de Aristóteles que se conservaban, junto con muchos de los comentarios a ellas hechos. Cuando en las nuevas universidades del siglo XIII se introdujo una instrucción sistemática en las disciplinas filosóficas, en especial en la lógica y en la filosofía natural, fue razonable que se adoptaran como textos principales los escritos de Aristóteles, función para la cual se adaptaban sumamente bien debido a lo completo de su contenido y a la precisión y consistencia de su método y de su terminología. El aristotelismo de las universidades —según evolucionó en los siglos XIII y XIV y continuó, si bien perdiendo gradualmente su importancia, a lo largo del Renacimiento y hasta el siglo XVIII— era menos un sistema compacto de doctrinas uniformes que una tradición de enseñanza diversificada, basada en una terminología común y en un conjunto común de temas y problemas.

Los traductores de los siglos XII y XIII no olvidaron por completo los escritos de la escuela platónica. El siciliano Henrico Aristipo tradujo el *Menón* y el *Fedón* de Platón, y Guillermo de Moerbeke, un monje dominico flamenco, tradujo en distintas ocasiones a Proclo;[16] se ha

[15] Moritz Steinschneider, *Die europäischen Übersetzungen aus dem Arabischen*, Graz, 1956, J. T. Muckle, "Greek Works Translated Directly into Latin before 1350", *Mediaeval Studies*, 1492, núm. 4, pp. 33-42 y 1943, núm. 5, pp. 102-114.

[16] *Corpus Platonicum Medii Aevi, Plato Latinus*, ed. por Raymond Klibansky, 4 vols., Londres, 1940-1962, vol. I: *Meno interprete Henrico Aristippo*, ed. por Victor Kordeuter y Carlotta Labowsky, 1940; vol. 2: *Phaedo interprete Henrico Aristippo*, ed. por Lorenzo Minio-Paluello, 1950; vol. 3: *Parmenides usque ad finem primae hypothesis necnon Procli Commentarium in Parmenidem, Pars ultima adhuc inedita interprete Guilelmo de Moerbeka*, ed. por Raymond Klibansky y Carlotta Labowsky, 1953; vol. 4: *Timaeus, a Calcidio translatus commentarioque instructus*, ed. por J. H. Waszink, 1962. Proclo, *Tria Opuscula*, ed. por Helmut Boese, Berlín, 1960. Proclo, *The Elements of Theology*, ed. por E. R. Dodds, 2a. ed., Oxford, 1963. Proclo, *Elementatio Theologica, translata a Guillelmo de Moerbeke*, ed. por C. Vansteenkiste, *Tijdschrift voor Philosophie*, 1951, núm. 13, pp. 263-301, 492-531. Martin Grabmann, *Guglielmo di Moerbeke O. P.*, Roma, 1946.

demostrado que estas traducciones ejercieron influencia en los autores místicos e incluso en Tomás de Aquino.[17] Pero, sin olvidar esas excepciones, tenemos el hecho fundamental de que la filosofía académica y científica del Occidente latino estuvo dominada, durante la tardía Edad Media, por los escritos de Aristóteles, a un grado cuyos antecedentes tenemos entre los árabes, pero a la vez de una manera por completo diferente de las tradiciones de la antigüedad griega y romana, y según veremos, de las bizantinas.

Desde luego, las preocupaciones del nuevo movimiento humanista que se iba consolidando en oposición a la tradición escolástica eran en parte literarias e intelectuales, pero también en parte filosóficas y en especial morales. La rebelión contra el escolasticismo adoptó en Petrarca la forma de alabar a Platón por encima de Aristóteles, aunque sucediera que Platón y sus obras fueran comparativamente desconocidos. No sólo en *El triunfo de la fama,* del cual cité algunas líneas anteriormente,[18] aparece esta actitud, sino también es el tratado *Sobre la ignorancia propia y la ajena,* cuyo origen es una controversia que, en Venecia, Petrarca tuvo con algunos amigos.[19] En este, como en muchos casos, podemos llamar a Petrarca un profeta del ya cercano Renacimiento, profeta que abrió el camino que llevaría, por así decirlo, a las traducciones de Platón hechas por Bruni y otros humanistas, y a la primera traducción completa de las obras de Platón, llevada a cabo por Ficino.[20]

Pero este interés renovado por Platón y sus obras no procede de las tradiciones latinas de la Antigüedad o de la temprana Edad Media, sino más bien de Bizancio, donde se habían conservado y estudiado los

[17] Cornelio Fabro, *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin,* Lovaina, 1961; *id., La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino,* 3a. ed. Turín, 1963, P. O. Kristeller, *Le thomisme et la pensée italienne de la Renaissance,* Montreal, 1976; *id.*; *Medieval Aspects of Renaissance Learning,* Durham, N. C., 1974. Loris Sturlese está publicando el comentario a los *Elementos de Teología,* de Proclo, escrito por el dominico Berthold de Moosburg.

[18] *Véase* la nota 4.

[19] *Renaissance Philosophy of Man,* ed. por Ernst Cassirer, P. O. Kristeller y J. H. Randall, Jr., Chicago, 1948, pp. 47-133 (traducción inglesa de Hans Nachod). Cf. P. O. Kristeller, "Petrarch's 'Averroists'", *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance,* 1952, núm. 14, pp. 59-65; *id.,* "Il Petrarca, l'Umanesimo e la Scolastica a Venezia", en *La Civiltà Veneziana del Trecento,* Florencia, 1956, pp. 147-178.

[20] Eugenio Garin, "Richerche sulle traduzioni di Platone nella prima metà del sec. xv", en *Medioevo e Rinascimento, Studi in onore di Bruno Nardi,* vol. 1, Florencia,, 1955, pp. 339-374. P. O. Kristeller, "Marsilio Ficino as a Beginning Student of Plato", *Scriptorium,* 1966-1967, núm. 20, pp. 41-54.

textos originales de Platón y de su escuela durante aquellos largos siglos en que eran casi desconocidos en el Occidente. Petrarca había recibido ya del Oriente un manuscrito griego que contenía algunos diálogos de Platón, y se trata probablemente del primero que viniera al Occidente desde la época de la antigüedad romana.[21] Cuando, en el Occidente, la enseñanza del griego recibió de Manuel Crisoloras su primer impulso perdurable,[22] algunos de sus primeros frutos fueron las traducciones de Platón llevadas a cabo por los discípulos de aquél; merecen mención especial la de la *República,* hecha por Uberto Decembrio, y las de la *Apología,* el *Critón,* el *Gorgias* y otros realizadas por Leonardo Bruni.[23] Cuando el platónico bizantino Gemistos Plethon vino, en 1438 y 1439, al Concilio de Ferrara y Florencia, despertó entre los humanistas italianos a los que conoció tanto interés por la filosofía platónica, que Marsilio Ficino dijo, décadas después, que la impresión causada por Plethon en Cosme de Médicis fue causa de que se fundara la Academia platónica y del resurgimiento del platonismo causado por las actividades de esa Academia.[24]

Esos datos, sobradamente conocidos, nos llevan a preguntarnos cuál fue el destino de los escritos platónicos y de la tradición platónica y neoplatónica en el Bizancio medieval. Desconocemos aún muchos detalles de la historia de esa tradición, pero es fácil resumir algunos hechos. Cuando Justiniano cerró en 529 la escuela neoplatónica de Atenas, uno de los últimos centros intelectuales del paganismo antiguo, Simplicio y algunos de sus colegas fueron a Persia. Sin embargo, equivocado sería suponer que tales acontecimientos indican el fin del platonismo en el mundo bizantino.[25] Simplicio volvió por un breve lapso a Grecia, y una mayoría de los escritos que de él conservamos fue compuesta después de ese regreso. Más aún, los escritores cristianos del Oriente griego habían absorbido por siglos fuerte dosis de pensamiento platónico, como fácil es ver en las obras de Clemente y de Orígenes, de Gregorio de Nisa y el llamado Dionisio el Areopagita. Sabe-

[21] Agostino Pertusi, *Leonzio Pilato fra Petrarca e Boccaccio,* Venecia y Roma, 1964, p. 18.

[22] Ahora ya sabemos que Leoncio Pilato fue nombrado profesor de griego en la Universidad de Florencia de 1360 a 1362; *véase* Gene A. Brucker, "Florence and Its University, 1384-1434" en *Action and Conviction in Early Modern Europe, Essays in Memory of E. H. Harbison,* ed. por Theodore K. Rabb y Jerrold E. Seigel, Princeton, N. J., 1969, pp. 220-236 y 231-232. Respecto a Leoncio, *véase* Pertusi, *Leonzio Pilato.*

[23] *Véase* la nota 20.

[24] Marsilio Ficino, *Opera omnia,* vol. 2, Basilea, 1576; reimpreso en Turín, 1959, p. 1537.

[25] No se puso en actividad el decreto; *véase* Alan Cameron "The Last Days of the Academy of Athens", *Proceedings of the Cambridge Philological Society,* 1969, núm. 195, pp. 7-29. Debo a Leonardo Tarán esta y otras informaciones.

mos de cierto que a partir, por lo menos, del siglo IX se copiaron, leyeron y estudiaron las obras de Platón en Constantinopla y otros centros culturales del imperio oriental. A partir de ese periodo, el estudio de Platón y, asimismo, de Aristóteles fue parte integral del saber bizantino o, si se quiere, de la tradición humanista. Es decir, se leyó y estudió a Platón junto con los poetas y prosistas de la Antigüedad clásica. Este parece haber sido el tipo de labor intelectual característico de la obra del arzobispo Areta, quien copió uno de los primeros manuscritos de Platón con que contamos.[26]

Con Miguel Psellos, un hombre de sabiduría e influencia considerables, aparece en el siglo XI un platonismo de tipo más filosófico y especulativo.[27] Este hombre intentó hacer una especie de síntesis entre la filosofía neoplatónica y la teología cristiana, que tuvo muchos seguidores entre los estudiosos bizantinos de siglos posteriores. Ateniéndose al precedente de Proclo, Psellos incluyó como parte de la tradición platónica los escritos atribuidos a Hermes Trismegisto y los *Oráculos caldeos*. El *Corpus Hermeticum*, tal como ha llegado a nosotros en griego, parece una edición o una antología hecha por Psellos; también los *Oráculos caldeos* que poseemos parten de él, quien les agregó un comentario.[28] Conocieron dicho comentario Ficino, quien además tradujo parte del tratado *Sobre los demonios* escrito por Psellos, y Francesco Patrizi; en el siglo XVI lo imprimieron.[29]

Entre los teólogos bizantinos tenemos una fuerte corriente antiplatónica; no obstante, la detallada polémica contra Plotino y Proclo —según aparece en los escritos de Isaac Sebastocrator, Nicolás de Metona y Nicéforo Chumnos— presupone una cierta popularidad de las doctrinas neoplatónicas entre sus contemporáneos. En el siglo XV seguía copiándose la obra que Chumnos dirigió contra Plotino, si bien por lo común se distorsionaba el nombre del autor.[30] Ficino conoció las notas críticas de Nicolás de Metona sobre Proclo, y recientemente se descubrió el manuscrito que de esta obra tenía Ficino, junto con su traducción al latín.[31] Finalmente, en tiempos recientes se han utilizado los escritos de Isaac Sebastocrator contra Proclo para redescubrir algunos fragmentos importantes de tres obras teológicas de Proclo perdidas, de las cuales se sabía gracias, tan sólo, a las versiones latinas de Guillermo de Moerbeke.[32]

Por otra parte, muy equivocado sería el suponer que la tradición aristotélica carecía de fuerza entre los bizantinos. Recientemente se ha comprobado la vasta difusión de los escritos de Aristóteles entre aquéllos gracias a un censo de sus manuscritos griegos.[33] En Bizancio hubo algunos comentadores de Aristóteles, como Miguel de Efeso, Eustracio de Nicea y otros;[34] algunos de esos comentarios bizantinos fueron traducidos al latín durante la Edad Media o el Renacimiento y, con ello, ejercieron cierta influencia en el aristotelismo escolástico occidental.[35] Sin embargo, y a diferencia de sus contrapartes árabe y occi-

26 Henri Alline, *Histoire du texte de Platon*, París, 1915, en especial pp. 174-280. *Plato manuscripts: A Catalogue of Microfilms in the Plato Microfilm Project*, Yale University Library, ed. por Robert S. Brumbaugh y Rulon Wells, 2 partes, New Haven, Conn., 1962. Tatakis, *La philosophie byzantine*, pp. 133-134. Pertusi. *Leonzio Pilato*, pp. 500-502. Karl Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literature*, 2a. ed., Munich, 1897, p. 524. *Greek Manuscripts in the Bodleian Library*, Oxford, 1966, núm. 5, pp. 14-15. Martin Sicherl, "Platonismus und Textüberlieferung", *Jahrbuch der Österreichischen byzantinischen Gesellschaft*, 1966, núm. 15, pp. 201-229.

27 Tatakis, *La philosophie byzantine*, pp. 161-210.

28 *Hermès Trismégiste*, ed. por Nock y Festugière, vol. 1, xlix-li (donde se examina y pone en duda la mano de Psellos).

29 *Oracula magica Zoroastris cum scholiis Plethonis et Pselli*, ed. por Johannes Opsopoeus (París, 1599; impreso por primera vez en 1589). Respecto a la traducción de Ficino, *véase* su *Opera*, vol. 2, pp. 1939-1945.

30 El *Antitheticum adversus Plotinum*, de Chumnos fue publicado en la edición de Plotino a cargo de Friedrich Creuzer, vol. 2, Oxford, 1835, pp. 1413-1430, así como en Migne, *Patrologia Graeca*, vol. 140, cols. 1404-1437. Cf. Jean Verpeaux, *Nicéphore Choumnos*, París, 1959, pp. 17-23, 141-146. Sevcenko, *Études sur la polémique entre Théodore Métochite et Nicéphore Choumnos*, Bruselas, 1962. En manuscritos posteriores suele aparecer el texto como de Kanikles o Caricles. Cf. Valentino Capocci, *Codices Barberiniani Graeci*, vol. I, Ciudad del Vaticano, 1958, p. 104, cod. 84.

31 Martin Sicherl, "Neuentdeckte Handschriften von Marsilio Ficino und Johannes Reuchlin", *Scriptorium*, 1962, núm. 16, pp. 50-61. Cf. Nicolaus Methonensis, *Refutatio institutionis theologicae Procli Platonici*, ed. por J. Th. Voemel, Procli Diadochi et Olympiodori in *Platonis Alcibiadem Commentarii*, vol. 4, Francfort, 1825.

32 *Procli Diadochi Tria Opuscula*, ed. por Helmut Boese, Berlín, 1960. Isaak Sebastokrator, *Zehn Aporien über die Vorsehung*, ed. por Johannes Dornseiff, Beiträge zur klassischen Philologie 19, Meisenheim, 1966, Isaak Sebastokrator, *De malorum subsistentia*, ed. por James John Rizzo, Beiträge zur klassischen Philologie 42, Meisenheim, 1971.

33 André Wartelle, *Inventaire des manuscrits grecs d'Aristote et de ses commentateurs*, París, 1963. Paul Moraux, de la Universidad Libre de Berlín Occidental, está preparando una lista más detallada. Dieter Harlfinger. *Die Textgeschichte der pseudo-aristotelischen Schrift*, περὶ ἀτόμων γραμμῶν, Amsterdam, 1971. Klaus Oehler, *Antike Philosophie und byzantinisches Mittelalter*, Munich, 1969, pp. 272-286. Paul Moraux y otros, *Aristoteles Graecus*, vol. I, Berlín, 1976.

34 Los *Commentaria in Aristotelem Graeca* incluyen los comentarios de Miguel de Efeso acerca de la *Ética a Nicómaco*, vol. 20, y de la *Parva Naturalia*, vol. 22, así como los de Eustracio sobre la *Ética a Nicómaco*, vol. 20 y sobre la *Analítica posterior*, vol. 21. También son bizantinos el comentario de Estefano a la *Retórica*, vol. 21, Segunda Parte y la paráfrasis de Sofonías a *De anima*, vol. 23. Hay noticia sobre otros comentarios en Wartelle, *Inventaire des Manuscrits*.

35 En lo que se refiere a la traducción medieval de los comentarios de Eustracio y Mi-

dental, el aristotelismo bizantino nunca estuvo separado del estudio de la retórica o de los poetas y oradores antiguos, y en muchos casos ni siquiera se oponía al platonismo. Si tomamos en cuenta a los principales filósofos bizantinos —de Juan Italos a los eruditos del siglo XIV—, en muchos casos tenemos una combinación de la lógica y la física aristotélicas con la metafísica platónica, combinación que remonta a los neoplatónicos de la Antigüedad y a sus comentadores aristotélicos.[36]

Se afirma a menudo que la tradición filosófica y teológica del Oriente bizantino era predominantemente aristotélica y antiplatónica, pero me da la impresión de que esas afirmaciones tienen como base, en gran medida, analogías occidentales o ciertas posiciones polémicas aparecidas entre los bizantinos apenas en el siglo XV. Tiendo a pensar que el aristotelismo definitivo de algunos pensadores bizantinos de los siglos XIV y XV tuvo como causa influencias occidentales que adquirieron importancia por aquel periodo. Entre los autores latinos traducidos al griego por entonces no sólo tenemos a Cicerón y Ovidio, junto con Agustín y Boecio, sino también a Tomás de Aquino.[37]

Con esta información como antecedente debemos comprender la obra de un pensador a quien discípulos y contemporáneos celebraron como otro Platón, y que respecto al platonismo maduro del Renacimiento occidental tiene una posición similar a la de los últimos filólogos bizantinos respecto a los humanistas italianos: Georgios Gemistos Plethon.[38] Vivió aproximadamente de 1360 a 1452 y pasó la mayor parte de la etapa última de su vida en Mistra, capital de los déspotas de Morea, donde fungió como consejero de los príncipes reinantes y fue instructor de algunos alumnos particulares. Trató de fortalecer el Imperio bizantino mediante una reforma política basada en modelos griegos antiguos. De acuerdo con el testimonio de varios de sus enemigos de entonces, que una mayoría de los historiadores actuales ha aceptado como válido, Plethon planeó además volver a instaurar la religión

guel de Efeso a la *Ética a Nicómaco, véase Aristoteles Latinus, Codices,* Roma, 1939, vol. I, página 97.

[36] Tatakis, *La philosophie byzantine.* Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur.*

[37] En lo que toca a las traducciones de Ovidio, Cicerón, Boecio, Agustín y otros autores latino hechas por Máximo Planudes, *véase* Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur,* p. 545. Cf. Michael Rackl, "Die griechischen Augustinübersetzungen", *Miscellanea Francesco Ehrle,* vol. I, Biblioteca Vaticana, *Studi e Testi* 37, Roma, 1924 pp. 1-38. *Véase* en la nota 44 sobre las traducciones al griego de Aquino.

[38] *Véase* la nota 1.

pagana de la antigüedad griega. En los fragmentos que de su obra principal, las *Leyes*, conservamos, habla tendidamente de las deidades antiguas y de su adoración.[39] Sin embargo, la obra fue destruida a la muerte de Plethon por su enemigo Escolarios, quien para justificar su acto sólo conservó esos párrafos paganizantes. Opino que el texto completo pudiera darnos una interpretación alegórica y menos cruda de esos mismos párrafos. La participación de Plethon en el Concilio de Florencia, su oposición teológica a la unificación de las Iglesias griega y latina y, finalmente, la admiración incondicional que por Plethon mostraba su discípulo Besarión tienden a poner en duda el supuesto paganismo de dicho pensador.

Por otra parte, Plethon mantuvo siempre una separación estricta entre su filosofía y la teología cristiana, y nunca intentó armonizarlas. En los escritos que de él han sobrevivido se confiesa un seguidor convencido de Platón y su filosofía, y alaba a menudo a los filósofos neoplatónicos y en especial a Proclo, quien lo influyó mucho. También gusta de citar a los primeros sabios orientales y griegos, mencionando en especial los escritos atribuidos a los pitagóricos y los llamados *Oráculos caldeos*, que, al parecer, fue el primero en atribuir a Zoroastro y sobre los que escribió un comentario.[40] Parece no haber duda respecto a sus conocimientos de los escritos órficos y herméticos, aunque la presencia de éstos en su obra no sea tan clara; el precedente de Proclo y Psellos bastaría para considerar plausibles tales conocimientos. Plethon cita a los estoicos favorablemente, pero se muestra decididamente en contra de los escépticos y, en especial, de Aristóteles. Este antiaristotelismo de ninguna manera es típico de la tradición bizantina. Y dado que el famoso tratado de Plethon sobre las diferencias entre Aristóteles y Platón fue compuesto durante la estancia de aquél en Italia y estuvo dedicado a sus amigos italianos,[41] me inclino por considerar el antiaristotelismo de Plethon como reacción contra el predominio del aristotelismo en los teólogos latinos, que debió parecerle excesivo.

[39] Plethon *Traité des Lois,* ed. por Charles Alexandre y Augustin Pellissier, París, 1858; reimpreso en Amsterdam en 1966.

[40] Respecto a Plethon y la atribución de los oráculos a Zoroastro, *véase* Joseph Bidez y Franz Cumont, *Les mages hellénisés,* 2 vols., París, 1938. Respecto al comentario de Plethon, *véase* la nota 29.

[41] Respecto a la copia de los himnos órficos que Plethon tenía *véase* R. y F. Masai, "L'œuvre de Georges Gémiste Pléthon", *Académie Royale des sciences, des lettres, et des beaux-arts de Belgique, Bulletin de la Classe des Lettres, et des Sciences morales et politiques,* 5a. serie, 1954, núm. 40, pp. 536-555 y 546. Se tiene el texto completo del tratado de Plethon sobre las diferencias entre Platón y Aristóteles en Migne, *Patrologia Graeca,* vol. 160, cols. 881-932. Al comienzo hay un ataque característico contra Averroes.

Entre los muchos puntos característicos que le permiten a Plethon considerar a Platón como superior a Aristóteles, insistió en la realidad de los universales y de las ideas, en el origen divino del mundo y en la inmortalidad del alma. Criticó también la descripción que Aristóteles hace de las virtudes morales como puntos medios entre dos vicios opuestos y, finalmente, insiste en que todos los acontecimientos arrancan de causas necesarias; en su tratado *Sobre el destino* defiende un determinismo extremo, más estoico que platónico.[42] Podemos captar en el platonismo de Plethon una vena profundamente racionalista, así como la ausencia obvia de ese elemento místico o espiritual tan sobresaliente e indispensable en el pensamiento de los neoplatónicos antiguos y de muchos platónicos renacentistas.

El tratado que Plethon dedica a las diferencias entre Platón y Aristóteles da comienzo a la famosa controversia sobre la relativa superioridad del uno o del otro, la que perduró varias décadas entre los bizantinos y luego entre algunos eruditos occidentales, controversia que en ciertos estudios históricos sobre el siglo XV tiene una importancia casi exagerada. Sin embargo, no cabe negar su significación. Si, por el momento, hacemos de lado algunas discusiones de problemas especiales incluidos en esa controversia, el primer ataque frontal contra el tratado de Plethon fue compuesto hacia 1443 por Escolarios.[43] Es una defensa punto por punto de Aristóteles, en la cual se demuestra un conocimiento detallado de los escritos aristotélicos y en la cual se subraya el acuerdo existente entre la filosofía aristotélica y la teología cristiana. No me inclino por atribuir este aristotelismo exclusivo y teológico de Escolarios a una supuesta tradición teológica bizantina, como han hecho algunos historiadores, sino más bien a su obvia dependencia del pensamiento occidental, y en especial del tomismo. Sabemos que Escolarios estaba mejor preparado en teología latina que en las tradiciones filosóficas y filológicas bizantinas, quedando probada su gran admiración por Aquino en las numerosas traducciones que hizo de los escritos de éste.[44] Es fácil pasar por alto esos datos porque, en sus años postreros, Escolarios adoptó una posición teológica hostil a la unificación con la Iglesia latina. Esta actitud de Escolarios, típicamente escolástica y occidental, aparece en las páginas iniciales de su tratado; en ellas habla con desprecio de los amigos italianos de Plethon, quienes se interesaban por Homero y Virgilio, por Cicerón y Demóstenes y quienes, por tanto, admiraban a Platón en razón del talento literario de éste y no eran capaces de juzgar el mérito filosófico de Aristóteles.[45] Tenemos en ese pasaje el típico contraste italiano entre escolasticismo y humanismo, pero traducido al griego. Plethon le respondió a Escolarios hacia 1449, en un tratado donde vemos, entre otras cosas, una nota interesante: el acuerdo fundamental entre Platón y Aristóteles, que Escolarios atribuye a los antiguos, aparece únicamente en Simplicio, quien intentó combinar las doctrinas de los dos filósofos, para usarlas contra la Iglesia cristiana.[46]

[42] *De fato* es un capítulo (libro II, cap. 6) de las *Leyes* de Plethon. Se lo imprimió en *Traité des Lois*, ed. por Alexandre y Pellissier, pp. 64-78.

[43] Georges Scholarios, *Oeuvres complètes*, ed. por Louis Petit, X. A. Siderides y Martin Jugie, París, 1935, vol. 4, pp. 1-116.

[44] Escolarios compuso epítomes de la *Summa contra Gentiles*, de Tomás, y de su *Summa Theologiæ*, partes I y Ia.-IIa (*Oeuvres*, vols. 5-6, 1931-1933). Además, tradujo el comentario de Tomás a la *Física* de Aristóteles, libros I-II, y su tratado *De fallaciis*, así como Pedro Hispano y Gilberto Porretano, *Oeuvres*, vol. 8, 1936.

Aparte de esta controversia entre Plethon y Escolarios, antes y después de la muerte del primero, hubo una discusión acerca de puntos más específicos de la doctrina, como son el concepto de sustancia o la doctrina del destino. Aparte de Plethon y Besarión, en el debate participaron Teodoro Gaza, Miguel Apostolio, Andrónico Calisto y varios otros sabios griegos.[47] Una mayoría de sus tratados fue escrita en Italia, pero en griego. Se los puede leer hoy día en ediciones recientes, mas no habiéndose escrito una historia minuciosa del debate, no puedo examinarlo en mayor detalle.

Debemos mencionar *Comparationes philosophorum Platonis et Aristotelis*, tratado escrito en latín por Jorge de Trebisonda después de la muerte de Plethon, acaso en 1455, e impreso en el siglo XVI.[48] Esta obra fue mucho más violenta que la de Escolarios en sus ataques doctrinales y personales contra Plethon y el propio Platón; se defendía en ella la superioridad de Aristóteles respecto a Platón en todos los puntos, y especialmente en aquel de su acuerdo con la teología cristiana. Esta actitud de Trapezuntio es bastante extraña si tomamos en cuenta su vida y su preparación.[49] Este autor vino a Italia de Creta, asistió

[45] *Oeuvres*, vol. 4, p. 4.

[46] Migne, *Patrologia Graeca*, vol. 160, cols. 979-1020 y 981.

[47] Cf. Mohler, *Kardinal Bessarion*, y Masai, *Pléthon et le Platonisme de Mistra*. Respecto a Gaza, *véase* Alfred Gercke, *Theodoros Gazes*, Greifswald, 1903. Teodoro Gaza, *De fato*, ed. por John Wilson Taylor, University of Toronto Studies, Serie Filológica, vol. 7, Toronto, 1925. Respecto a Miguel Apostolio *véase* Denno J. Genakoplos, *Greek Scholars in Venice*, Cambridge, Mass., 1962, pp. 73-110. Para Andrónico Calisto *véase* Giuseppe Cammelli, "Antronico Callisto", *La Rinascita*, 1942, núm. 5, pp. 104-121, 174-214.

[48] Venecia, 1523; reimpreso en Francfort, 1965.

[49] Remigio Sabbadini, "Briciole umanistiche V", *Giornale storico della letteratura italiana*, 1891, núm. 18, pp. 230-241. "Briciole umanistiche XXII", *ibid.*, 1904, núm. 43, pp. 253-254.

a la escuela de Victorino de Feltre, en Mantua, y combinó, por tanto, una educación humanista latina con sus antecedentes bizantinos. Fue un erudito bilingüe, que por algún tiempo enseñó griego en Venecia, hizo traducciones latinas del griego —en especial de Aristóteles, Ptolomeo, Cirilo y Eusebio, pero también de las *Leyes* y el *Parménides* de Platón— y compuso cartas y tratados en latín, incluyendo libros de lógica y retórica que fueron muy influyentes.[60] Sus traducciones y tratados muestran que tenía un cierto interés en la filosofía, desde luego, pero su preparación de ninguna manera era teológica o escolástica. Dado que participó en muchas controversias con otros eruditos, bien podemos buscar la motivación de su tratado antiplatónico en las relaciones personales que tuvo con la escuela de Plethon. Quizá le desagradara también la actitud hostil de Platón hacia la retórica y la poesía, actitud difícil de aceptar por un humanista con preparación retórica.

El tratado de Trapezuntio fue causa de varias réplicas, y dio pie para que el cardenal Besarión compusiera su gran tratado *In calumniatorem Platonis*. Esta obra, revisada varias veces por su autor, fue escrita probablemente entre 1458 y 1469, primero en griego y luego en una versión latina impresa en 1469.[51] Besarión no sólo defiende la vida y la doctrina de Platón contra los ataques de Trapezuntio, sino que además describe las contribuciones de Platón a los distintos campos de la erudición, para terminar presentando las doctrinas metafísicas de Platón subrayando sus méritos intrínsecos y su acuerdo con la teología cristiana. Besarión trata a Aristóteles con sumo respeto y tiende a armonizarlo con Platón más bien que a criticarlo. A menudo cita a los teólogos latinos, en especial a Agustín, Aquino y Duns Escoto. La obra es, por su carácter general, más bien apologética que filosófica, pero tiene el gran mérito de presentar por primera vez, a los eruditos latinos, un cuadro amplio y equilibrado, aunque no siempre exacto, de la doctrina de Platón, cuadro basado en un conocimiento completo de los escritos de éste y de sus comentadores de la Antigüedad. La obra circuló ampliamente y cuenta entre los primeros libros impresos en Italia;[52] fue recibida con mucho entusiasmo por varios eruditos griegos, italianos y franceses, cuyas cartas se conservan.[53] Al igual que Trapezuntio, Besarión combina una cultura humanista latina con una preparación bizantina; y como era cardenal de la Iglesia Romana, era obligatorio que la publicación de sus opiniones tuviera mucho peso y autoridad. Además, fue mecenas de muchos eruditos griegos e italianos, quienes estaban prestos a defender y dar apoyo a su obra.

La famosa controversia respecto a Platón y Aristóteles no terminó del todo con la obra de Besarión, pues prosiguió por un tiempo tras la publicación de ésta. No sólo se ve la influencia de Besarión en el prefacio que Giovanni Andrea de Bussi escribió para Apuleyo,[54] o en la réplica hecha por Perotti a otra obra de Trapezuntio que se ha perdido,[55] sino además en una serie de tratados escritos por Domizio Calderini, Fernando de Córdoba y Andreas Contrarius aún desconocidos e inéditos. Andreas, hijo de Trapezuntio, intentó defender la posición de su padre de los ataques de Fernando de Córdoba.[56] Pertenece ya al siglo XVI un tratado inédito contra Trapezuntio escrito por el eremita agustino Ambrosio Flandino,[57] un autor prolífico que también compuso tratados polémicos contra Pomponazzi y Lutero, así como comentarios voluminosos sobre varias obras de Platón. Acaso tengamos la última repercusión de la controversia, e incluso de la obra de Plethon, en la polémica antiaristotélica de un influyente filósofo de finales del siglo XVI, quien estaba excelentemente preparado en griego y quien pasó parte de su vida en Padua, Venecia y los territorios griegos de Venecia: Francesco Patrizi.[58]

En conclusión, quiero examinar brevemente a los principales representantes del platonismo occidental del siglo XV: Cusano, Ficino y Pico. Ninguno de ellos participó en el debate sobre la supremacía de Platón o Aristóteles que hemos comentado y, por otra parte, una ma-

Giorgio Castellani, "Giorgio da Trebisonda maestro di eloquenza a Vicenza e a Venezia", *Nuovo Archivio Veneto*, 1896, núm. 11, pp. 123-142. *Véase* también John Monfasani, *George of Trebizond: A Biography and A Study of His Rhetoric and Logic*, Leiden, 1976.

50 Respecto a las traducciones de Platón, *véase* Raymond Klibansky, "Plato's Parmenides in the Middle Ages and the Renaissance", *Medieval and Renaissance Studies*, 1941-1943, núm. 1, pp. 281-330 y 289-304. Garin, "Ricerche sulle traduzioni di Platone", pp. 372-373. Respecto a las traducciones de Aristóteles, *véase* Eugenio Garin, "Le traduzioni umanistiche di Aristotele nel secolo XV", *Atti e Memorie dell'Accademia Fliorentina di Scienze Morali "La Colombaria"* / 16, s.e. 2 / (1947-1950, publicado en 1951), pp. 55-104.

51 *Gesamtkatalog der Wiegendrucke* 4183. *Véase* el texto griego y latino en Mohler, *Kardinal Bessarion*, vol. 2.

52 Sweynheym y Pannartz, los dos alemanes que introdujeron la imprenta en Italia, lo imprimieron.

53 Mohler ha publicado la correspondencia de Besarión con Ficino, Argiropoulos, Fichet, Perotti, Omnibono Leoniceno, Filelfo, Panormita y otros en *Kardinal Bessarion*, vol. 3.

54 Beriah Botfield, *Prefaces to the First Editions of the Greek and Roman Classics*, Londres, 1861, pp. 68-78.

55 Mohler, *Kardinal Bessarion*, 3, pp. 343-375.

56 El comienzo y el final del tratado de Andreas Trapezuntio fueron publicados por F. A. Zaccaria, *Iter Litterarium per Italiam*, Venecia, 1762, pp. 127-134. Espero estudiar y publicar esos tratados en colaboración con John Monfasani y Frederick Purnell.

57 París, *Bibliotèque Nationale*, ms. lat. 6284.

58 *Discussiones Peripateticae*, Venecia, 1571; ed. aumentada, Basilea, 1581.

yoría de su pensamiento fue original o remonta a fuentes occidentales clásicas o medievales. Sin embargo, no podemos terminar nuestra explicación sin mencionar los nexos más o menos obvios que unen a estos platónicos occidentales con sus predecesores y contemporáneos bizantinos, y en especial con Plethon y Besarión.

No es posible limitar el pensamiento de Cusano, tan complejo y original, a la simple etiqueta del platonismo, pero es obvio por sus doctrinas, por sus citas y por el contenido de su biblioteca que se sentía muy atraído por Platón y su escuela.[59] Fue decisiva en el pensamiento de Cusano la influencia de Agustín, del Areopagita y de Proclo; además afirma explícitamente que descubrió su doctrina de la ignorancia erudita durante su regreso de Constantinopla. Sin embargo, se opina actualmente que su conocimiento del griego era limitado. Poco sabemos acerca de sus relaciones personales con los eruditos de Bizancio, excepto por aquellas que tenía con Besarión, de las cuales hay varios testimonios, y porque otros eruditos bizantinos, como Atanasio de Constantinopla, le dedicaron algunas traducciones al latín de obras griegas.[60] Sin embargo, Cusano vivió rodeado de humanistas italianos que eran conocedores de lo griego; en especial podemos mencionar a Giovanni Andrea de Bussi, obispo de Aleria, y Pietro Balbo, obispo de Tropea, quienes pertenecían a su círculo íntimo. Muy recientemente nos hemos enterado de que el *Parménides* de Platón y la *Teología platónica* de Proclo fueron traducidos a pedido de Cusano, el primero por Trapezuntio y el segundo por Pietro Balbo;[61] yo mismo he descubierto una traducción latina del *De fato*, de Plethon, hecha por Juan Sofiano para Cusano, que al parecer era parte de la biblioteca personal de este último.[62]

Si para Cusano el platonismo era una parte importante de su preparación, para Marsilio Ficino era el corazón mismo de su obra y de

[59] Edmond Vansteenberghe, *Le cardinal Nicholas de Cues*, París, 1920; reimpreso en Francfort, 1963.

[60] *Ibid.*, pp. 29-30. Respecto a su regreso de Constantinopla, *véase* Cusano, *De docta ignorantia*, Raymond Klibansky, Leipzig, 1932, p. 163. (Morimichi Watanabe trajo a mi memoria este pasaje.)

[61] Klibansky, "Plato's Parmenides in the Middle Ages and the Renaissance". En lo que toca a la traducción de la *Teología platónica*, de Proclo, *véase* Raymond Klibansky, *Proceedings of the British Academy*, 1949, p. 11. H. D. Saffrey, "Sur la tradition manuscrite de la Théologie Platonicienne de Proclus", en *Autour d'Aristote, Recueil d'Études... offert à Monseigneur A. Mansion*, Lovaina, 1955, pp. 387-430. P. O. Kristeller, *Iter Italicum*, 2 vols., Londres y Leiden, 1963-1967 vol. 1, p. 8.

[62] P. O. Kristeller, "A Latin Translation of Gemistos Plethon's *De fato* by Johannes Sophianos dedicated to Nicholas of Cusa", en *Nicolò Cusano agli Inizi del Mondo Moderno*, Florencia, 1970, pp. 175-193.

su pensamiento. Su traducción al latín de Platón puso a disposición de los lectores occidentales, por primera vez, todo *el Corpus* de los diálogos de Platón, por lo cual debe considerarse esta empresa un acontecimiento capital en la historia del platonismo y del pensamiento occidental. A esa traducción debemos agregar sus introducciones y comentarios, entre los cuales fue en especial famoso e influyente el dedicado al *Simposio;* su traducción e interpretación de Plotino, que introdujo en el mundo occidental a este importante pensador; y sus traducciones de varios escritos de otros neoplatónicos, como Porfirio, Jámblico y Proclo, así como de varios escritores seudoplatónicos como Hermes Trismegisto, Zoroastro, Orfeo y Pitágoras. Además, Ficino presentó en su *Teología platónica* y en sus cartas la filosofía platónica según la entendía, y de tal modo la enseñón en sus cursos y en las exposiciones de su Academia platónica. Varias afirmaciones dispersas een sus escritos no permiten deducir que consideraba el resurgimiento del platonismo como una tarea que la divina providencia le tenía asignada.[63]

Si nos preguntamos el papel de las influencias bizantinas en el resurgimiento del platonismo, de suceder que tuviera alguno, podemos dar una respuesta parcial a la cuestión. En el prefacio a su versión de Plotino (1492) Ficino afirma que, durante el Concilio de Florencia, Cosme de Médicis escuchó algunas conferencias dadas por Plethon; tan profundamente impresionado quedó por ellas, que concibió la idea de fundar en Florencia una Academia platónica, tarea para la cual eligió a Ficino cuando éste aún era joven.[64] Conociendo el modo en que Ficino gusta de hablar, dudo en darle a esta historia el sentido literal que muchos historiadores le conceden, pero hay en ella un grano de verdad y es seguro que Ficino intentaba trazar un lazo histórico entre su obra y la de Plethon. A decir verdad, el pasaje no está aislado por completo en la obra de Ficino, ya que éste menciona a Plethon por lo menos otras cuatro veces, siendo una de ellas de interés especial, pues afirma el autor que Averroes comprendió mal el pensamiento de Aristóteles por ignorar el griego.[65] En un temprano prefacio a diez diálogos platónicos ofrecidos a Cosme (1464), Ficino afirma que el espíritu de Platón voló de Bizancio a Florencia.[66] Hemos descubierto

[63] *Véase* Kristeller, *Il pensiero filosofico de Marsilio Ficino*, cap. II.

[64] Ficino, *Opera Omnia*, vol. 2, p. 1537.

[65] Kristeller, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, p. 460. Respecto al comentario sobre Averroes, *véase Opera*, p. 327.

[66] *Supplementum Ficinianum*, ed. por P. O. Kristeller, Florencia, 1937; reimpreso en 1973, vol. 2, p. 104.

hace poco que Ficino poseía y en parte copió con su propia mano el texto griego de algunos escritos de Plethon.[67] Además, encontré en un manuscrito una traducción anónima al latín del comentario hecho por Plethon a los *Oráculos caldeos*, y tengo algunas razones para atribuirla a Ficino.[68] Existen otras huellas de la influencia bizantina en Ficino. Copió éste, con su propia mano, la traducción que Traversari hizo de Eneas de Gaza,[69] y más tarde tradujo una obra de Psellos.[70] Tuvo correspondencia con Besarión e incluso pudiera haberlo visitado; por otro lado, alabó mucho su obra *In calumniatorem Platonis*, y la incluyó en una lista de escritos platónicos que envió a su amigo alemán Martín Prenninger.[71]

Ahora bien, cuando comparamos las obras de Ficino con las de Plethon y Besarión, hallamos pocas similitudes reales y mucha discrepancia en sus fuentes, problemas e intereses intelectuales. Desde luego, Ficino está de acuerdo con Plethon en el concepto histórico de que hubo una tradición antigua en la teología pagana, que retrocedía más allá de Platón, para llegar a Pitágoras y los caldeos; pero quizá ocurra que Ficino haya derivado esta idea directamente de Proclo, y no de Plethon. Sin embargo, de ser cierto que este último fue el primero en atribuir a Zoroastro los *Oráculos caldeos*, Ficino estaría manifestando así su dependencia de Plethon, pues a menudo cita los *Oráculos* con gran respeto y siempre los considera una obra de Zoroastro. El platonismo de Ficino coincide con el de Plethon en la teoría de las ideas y en la doctrina de la inmortalidad, pero me inclino por pensar que esos conceptos son más nucleares y más complejos en Ficino que en Plethon. Aquél rechaza sin duda el fatalismo de éste, y como hace hincapié en la armonía entre filosofía platónica y teología cristiana, se encontraba muy alejado de las tendencias paganas atribuidas a Plethon. En este aspecto, y en su actitud comparativamente tolerante respecto a Aristóteles, Ficino más bien sigue a Besarión. Pero, a diferencia de éste, no se interesaba en atribuir a Platón las doctrinas específicas de las distintas disciplinas elementales y filosóficas o de la teología dogmática. Y viceversa, algunas de las ideas fundamentales del platonismo de Ficino, como la posición central del hombre en la jerarquía del universo, la experiencia espiritual de la vida contemplativa o la doctrina del amor platónico no ocupan, obviamente, un lugar de importancia en el platonismo de sus predecesores bizantinos.

[67] Eugenio Garin, "Per la storia della cultura filosofica del Rinascimento", *Rivista critica di storia della filosofia*, 1957, núm. 12, pp. 3-21; *id.*, "Platonici bizantini e platonici italiani", *Studi sul platonismo medievale*, Florencia, 1958, pp. 153-219. A. Keller, "Two Byzantine Scholars and Their Reception in Italy", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 1957, núm. 20, pp. 363-370. Cf. Kristeller, *Iter Italicum*, vol. 1, p. 184.

[68] Vat. Ottob. lat. 2966.

[69] Kristeller, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, pp. 164-165.

[70] *Opera Omnia*, vol. 2, pp. 1939-1945.

[71] *Ibid.*, p. 899.

Si vamos de Ficino a Pico, los lazos con el platonismo bizantino se vuelven mucho menos directos. No hay duda de que la preparación escolástica que Pico recibió en Padua y en París, su averroísmo y su entusiasmo por la teología hebrea y por la cábala lo separan de un modo mucho más definitivo que a Ficino de la tradición humanista del platonismo bizantino, y en especial de Plethon.[72] Pero puede compararse, en cierto grado, con la actitud de Besarión el famoso proyecto de establecer una armonía entre Platón y Aristóteles y entre sus escuelas.

Cuando pasamos del siglo XV al XVI, notamos algunas tendencias antiaristotélicas fuertes que alcanzan su punto culminante en la obra de Francesco Patrizi, y a las cuales puede unirse de un modo más o menos directo con la obra de Plethon. Sin embargo, la forma predominante en que el siglo XVI recibió la herencia del platonismo está representada por Ficino y por Pico. Ese platonismo tenía como función establecer un tipo de metafísica racional que apoyara, en lugar de oponerse, a la teología dogmática y la ciencia empírica. Las ideas platónicas más populares en el siglo XVI eran las doctrinas de la vida contemplativa, de la inmortalidad, de la dignidad del hombre y del amor platónico. La idea histórica de la teología antigua halló expresión en la filosofía perenne de Agostino Esteuco, quien arrancaba de una noción derivada de Proclo y de Plethon y, más directamente, de Ficino y de Pico. Sin embargo, el intento de Esteuco por armonizar el platonismo con la teología cristiana e incluso con la ciencia aristotélica estaba más próximo

[72] *Véanse* notas 1 y 2. Francesco da Diacceto, alumno y sucesor de Ficino, escribió sobre Platón y Aristóteles y quizá sobre ambos dio cursos. *Véase* Kristeller, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, pp. 287-336. Respecto a Patrizi, *véase Discussiones Peripateticae*, Venecia, 1571; edición ampliada, Basilea, 1581. En el siglo XVI intentaron comparar a Platón con Aristóteles, entre otros, los siguientes eruditos: Bernardino Donato (*De Platonicae atque Aristotelicae philosophiae differentia*, impreso junto con el tratado de Plethon y, al parecer, basado en él, Venecia, 1540). Sebastián Fox Morcillo (*De naturae philosophia seu de Platonis et Aristotelis consensione*, Lovaina, 1554.) Jac. Carpentario (*Platonis cum Aristotele in universa philosophia comparatio*, París, 1573.) Gabriel Buratel (*Praecipuarum controversiarum Aristotelis et Platonis conciliatio*, Venecia, 1573.) Jacopo Mazzoni (*De triplici hominum vita... methodi tres... in quibus omnes Platonis et Aristotelis... discordiae componuntur* / Cesena, 1576 /; *id.*, *In universam Platonis et Aristotelis philosophiam praeludia, sive de comparatione Platonis et Aristotelis*, Venecia, 1597). Frederick Purnell, "Jacopo Mazzoni and his Comparison of Plato and Aristotle" (tesis doctoral, Columbia University, 1971). En Viena se tiene una traducción latina del tratado de Plethon, hecha por Nicolás Scutelio (s. XVI), en la Nationalbibliothek, ms. 10056, f. 155-221v.

a la actitud de Besarión. Es la misma actitud que tenemos en la Cámara de Rafael, donde la Escuela de Atenas se encuentra frente a la Disputa del Santísimo Sacramento, y donde Platón y Aristóteles ocupan el centro, representando así, de un modo simbólico, la filosofía secular.

Antes de concluir me gustaría corregir un malentendido al que en ocasiones ha dado lugar mi posición. Estoy convencido de que el platonismo del siglo XV, y también el humanismo, fueron movimientos intelectuales de gran importancia y de alguna originalidad, pero nunca me propuse dar la impresión de que la vida intelectual del siglo XV, o del Renacimiento en general, pudiera ser comprendida en función únicamente del humanismo y del platonismo. También estaban presentes las poderosas tradiciones de la filosofía aristotélica, de la teología, de la ley y de las distintas disciplinas científicas, por no hablar de la literatura popular, de las artes y de la vida religiosa, política y económica del periodo. Por otra parte, si sólo centramos la atención en el humanismo y el platonismo, notaremos en ellos una gran variedad de elementos originales y tradicionales. Entre estos últimos debe concederse gran importancia a la influencia de los autores latinos antiguos y medievales. No deseo negar ninguno de esos puntos, ni siquiera por inferencia. En este ensayo me he propuesto, simplemente y de acuerdo con el tema elegido, subrayar el hecho —que creo imposible negar— de que el platonismo italiano, del Renacimiento, junto con el humanismo renacentista, recibieron algunos impulsos importantes de la tradición bizantina. Fue una fortuna que la cultura bizantina, en el momento mismo de su fin trágico, pudiera transmitir al mundo occidental moderno la herencia de su pensamiento, su erudición y sus libros y, junto con ello, las ideas y los textos que había recibido de la Grecia antigua y que preservó para el futuro a lo largo de un periodo de casi mil años.

Cuarta Parte

LOS CONCEPTOS DE HOMBRE EN EL RENACIMIENTO

INTRODUCCIÓN

SI PENSAMOS u oímos acerca de un tema como "los conceptos de hombre en el Renacimiento", de inmediato nos viene a la mente una imagen del periodo renacentista muy difundida y a menudo repetida: de acuerdo con dicho enfoque, el Renacimiento tenía un interés especial, y en especial se preocupaba, del hombre y sus problemas. Muy a menudo —y opino yo que equivocadamente— tal noción queda asociada con el fenómeno llamado humanismo renacentista; y cuando se subraya la diferencia que distingue al Renacimiento del periodo precedente, se afirma vigorosamente que el pensamiento renacentista se centraba en el hombre, estando centrado en Dios el medieval. Muchos historiadores han alabado el Renacimiento por esta tendencia que llaman humanista, y han querido ver en ella un primer paso en un desarrollo intelectual que lleva a la Ilustración y al pensamiento secular moderno. Otros historiadores, más inclinados por la Edad Media y menos entusiastas del pensamiento secular moderno, sostienen el mismo punto de vista factual, pero invirtiendo los juicios de valor y afirmando, como lo expresara uno de ellos, que el Renacimiento era la Edad Media menos Dios.[1]

Sin embargo, esa visión del Renacimiento que hemos expresado arriba presenta ciertas dificultades y, por lo mismo, a menudo se la ha cuestionado en años recientes. Por una parte, está muy claro que el hincapié hecho por el pensamiento renacentista en el hombre, y en el modo en que se concibe su lugar en el mundo, no era del todo nuevo y tenemos opiniones similares en los escritores antiguos y medievales, opiniones que en algunos casos ha quedado demostrado que fueron conocidas por pensadores del Renacimiento e incluso citadas o utilizadas.[2] Por otra parte, cuando se mira en todo su alcance el pensamiento renacentista —digamos, de 1350 a 1600—, la imagen que presenta es muy compleja. Las diferentes escuelas y pensadores expresan una gran variedad de puntos de vista respecto a los problemas relacionados con el concepto de hombre y otros, y resultaría sumamente difícil, si no imposible, reducirlos a un común denominador único.

A pesar de esas dificultades, creo que hay un grano de verdad en

[1] Étienne Gilson, *Les idées et les lettres*, 2ª ed., París, 1955, p. 192.

[2] Eugenio Garin, "La 'dignitas hominis' e la letteratura patristica" *La Rinascita*, 1938, núm. 1. pp. 102-146.

esa opinión de que el pensamiento renacentista era más "humano" y más secular, si bien no necesariamente menos religioso, que el pensamiento medieval, y que se interesaba más por los problemas humanos —tendencia recientemente calificada de anticientífica por algunos historiadores de la ciencia—. Ahora bien, cuando intentamos responder a la pregunta de cuál era verdaderamente el concepto de hombre existente en el Renacimiento, nos enfrentamos a varias dificultades. No sólo debemos tomar en cuenta una gran variedad de puntos de vista acerca del mismo problema, sino que el problema en sí es demasiado amplio y complejo para que permita una respuesta sencilla. Uno de los secretos del método llamado científico, que no sólo es aplicable a las disciplinas comúnmente llamadas ciencias, sino también a campos tales como la filosofía y la historia, a los cuales no suele conocerse mediante esa designación honorífica, consiste en plantear preguntas muy específicas, que acaso nos permitan encontrar respuestas específicas. Ahora bien, el concepto de hombre no es un problema específico, pues incluye una gran variedad de cuestiones morales, políticas y religiosas que difícilmente podríamos manejar en estos ensayos. Los problemas del libre albedrío, del destino y de la predestinación son, en un sentido amplio, problemas humanos íntimamente relacionados con el concepto de hombre, problemas muy estudiados por los pensadores del Renacimiento y de la Reforma. La doctrina teológica del pecado y la salvación es, en un sentido general, una cuestión humana, debatida con igual vigor en el Renacimiento que en la Edad Media; o incluso más, si consideramos la Reforma del siglo XVI parte del periodo renacentista. Otro problema nítidamente humano es el punto de vista más o menos optimista o pesimista que sobre la vida tenían los escritores del Renacimiento, problema estudiado por varios eruditos. Si bien el punto de vista anterior tendía a describir el Renacimiento como una época optimista, Charles Trinkaus nos ha demostrado cuán profundo y difundido estaba un punto de vista pesimista acerca de la vida, presente incluso entre los humanistas más representativos del periodo; en tiempos más recientes, Eugenio Garin afirmó categóricamente que el Renacimiento fue una época espléndida, mas no feliz.[3]

[3] Eugenio Garin, *Ritratti di umanisti*, Florencia, 1967, p. 187. En lo que toca al tema como un todo, *véase* Giovanni Gentile, "Il concetto dell'uomo nel Rinascimento", *Il pensiero italiano del Rinascimento*, 3a. ed., Florencia, 1940, pp. 47-113. Eugenio Garin, *Der italienische Humanismus*, Berna, 1947. Charles E. Trinkaus, *Adversity's Noblemen: The Italian Humanists on Happiness*, Nueva York, 1940; *id.; In Our Image and Likeness*, 2 vols., Chicago, 1970. Giuseppe Saitta, *Il pensiero italiano nell'umanesimo e nel rinascimento*, vol. 1, Bolonia, 1949.

Todas esas cuestiones, y varias otras, son muy importantes y del todo atingentes para nuestro tema, pero demasiado generales y complejas para una exposición tan corta como ésta. Por ello, enfocaré mi atención en tres problemas específicos relacionados con el tema: la dignidad del hombre, la inmortalidad del alma y la unidad de la verdad; en términos generales, limitaré mi examen al pensamiento de unos cuantos pensadores específicos, a quienes conozco bien y a los que considero suficientemente importantes e influyentes como para dejar justificada la elección que de ellos hago.

IX. LA DIGNIDAD DEL HOMBRE

AL EXAMINAR la idea renacentista de la dignidad del hombre y del lugar de éste en el universo, atenderemos sobre todo a las opiniones de Petrarca, Ficino, Pico y Pomponazzi, autores que, juntos, pueden ser aceptados como representantes del Renacimiento italiano en sus principios, si no es que de todo el periodo o de toda Europa, y quienes tienen en común por lo menos esto: asignan al hombre un lugar importante en su esquema de las cosas.[1] Desde luego, no son las únicas voces que nos han llegado de aquel periodo. Muchos pensadores importantes parecen prestarle bastante menos atención a ese problema y otros, incluso entre los italianos, expresan puntos de vista muy diferentes sobre el tema. A las doctrinas que vamos a examinar no sólo podemos oponer las de Lutero y Calvino, quienes insistían en la depravación del hombre tras la caída de Adán, acaso guiados por una reacción consciente contra la insistencia humanista en la dignidad del hombre, sino también Montaigne, quien hace hincapié en la debilidad del ser humano y en el modesto lugar que ocupa en el universo y quien, sin embargo, en muchos otros aspectos es un representante típico del humanismo renacentista.[2] En otras palabras, la glorificación del hombre, que vamos a examinar, no fue aprobada más que por unos cuantos pensadores del Renacimiento.

Desde luego, esa glorificación del hombre no fue un descubrimiento del Renacimiento. En la literatura griega es común la alabanza del hombre como inventor de las artes, siendo ejemplos famosos de esto el mito de Prometeo y el segundo coro de la *Antígona* de Sófocles. En el pensamiento popular de la Antigüedad tardía está muy difundida la idea de que el hombre es un mundo menor, un microcosmos; Pico y otros pensadores renacentistas citaban vehementemente la frase de que el hombre es un gran milagro, contenida en uno de los llamados tratados herméticos.[3] En un sentido, cabe considerar que el pensamiento griego

[1] En lo que toca a muchos de los textos examinados en este capítulo, *véanse* las traducciones al inglés y las notas en *The Renaissance Philosophy of Man*, ed. por Ernst Cassirer, P. O. Kristeller y J. H. Randall, jr., Chicago, 1948. *Véase* también P. O. Kristeller, *Eight Philosophers of the Italian Renaissance*, Stanford, Calif., 1964.

[2] *Apologie de Raimond Sebond*, Essais II, 12, en *Essais*, ed. por Jean Plattard, vol. 2, Primera Parte, París, 1947, pp. 168 y *ss.* y *passim*. Cf. Donald M. Frame, *Montaigne's Discovery of Man*, Nueva York, 1955, pp. 62-73, 104-105.

[3] "Magnum miraculum est homo...": *Asclepius* 6, en *Corpus Hermeticum*, ed. por A. D.

clásico se centraba en el hombre. Tal quiso decir Cicerón cuando afirmó que Sócrates trajo la filosofía del cielo a la tierra.[4] En la filosofía de Platón y de Aristóteles ocupan un lugar central el hombre y su alma, su excelencia y su felicidad última. De hecho, Platón sitúa el alma humana a medio camino entre el mundo corpóreo y el mundo trascendental de las formas puras,[5] idea que adoptaron y desarrollaron los neoplatónicos y muchos pensadores medievales. Los primeros estoicos trataron el universo como una comunidad de dioses y hombres; este punto de vista, así como sus nociones de ley natural y de la solidaridad de la humanidad, ejercieron una amplia influencia en el pensamiento de etapas posteriores gracias a Cicerón y los juristas, los neoplatónicos y San Agustín.

Por otra parte, queda claramente asentada la superioridad del hombre respecto a las otras criaturas en el Génesis y en varios pasajes más del Antiguo Testamento; el pensamiento cristiano primitivo, al insistir en la salvación de la humanidad y en la encarnación de Cristo, dio un reconocimiento implícito a la dignidad del hombre. Esta idea la desarrollaron aún más algunos Padres de la Iglesia, en especial Lactancio y Agustín. En la tradición cristiana medieval, que repitió y desarrolló todas esas ideas, la dignidad del hombre descansaba ante todo en ser una criatura a imagen y semejanza de Dios, capaz de lograr la salvación, y no tanto en su valor como ser natural. Este valor natural era reconocido muy a menudo en términos provenientes de la filosofía antigua, pero ningún pensador medieval pudo evitar subrayar el hecho de que el hombre, debido a la caída de Adán, había perdido mucho de su dignidad natural. En muchos sentidos es típico del pensamiento medieval un punto de vista pesimista respecto al hombre y a su estado. El tratado sobre el desprecio del mundo, escrito por Lotario (quien se convertiría en Inocencio III, uno de los papas más poderosos), no es sólo un buen ejemplo de este enfoque, sino además uno muy influyente.[6] Tiene importancia que los humanistas Facio y Manetti escribieran sus tratados sobre la dignidad y la excelencia del hombre como complemento o como crítica de lo dicho por Inocencio III, acudiendo, para reforzar

Nock y A.-J. Festugière, París, 1945, vol. 2, pp. 301-302. Cf. G. Pico della Mirandola, *De hominis dignitate*... Eugenio Garin, Florencia, 1942, p. 102.

[4] *Cf. Academica posteriora* I, 4, 15: "a rebus occultis [...] ad vitam communem."

[5] *Timaeus*, pp. 34 b y *ss.*

[6] Lotharii Cadinalis (Innocentii III) *De miseria humane conditionis*, ed. por Michele Maccarrone, Lugano, 1955. Cf. *Two views of Man*, ed. y trad. por Bernard Murchland, Nueva York, 1966, pp. 1-60.

sus argumentos, no sólo a fuentes clásicas, como Cicerón, sino también a los Padres de la Iglesia, como Lactancio.[7]

A pesar de esos precedentes, no podemos evitar la impresión de que, ya iniciado el humanismo renacentista, la insistencia en el hombre y en su dignidad se hace más persistente, más exclusiva y finalmente más sistemática que en los siglos precedentes e incluso que durante la Antigüedad clásica. Petrarca, que a su manera asistemática expresa a menudo ideas que sus sucesores enriquecen, parece haber abierto camino en este asunto. En su tratado *Sobre la ignorancia propia y la ajena* hace hincapié en que nuestro conocimiento de la naturaleza y de los animales, incluso siendo cierto, resulta inútil si no conocemos asimismo la naturaleza del hombre, el fin para el cual nacemos, de dónde venimos y a dónde vamos.[8] Y cuando, en una carta famosa, describe su subida al monte Ventoux, nos dice que, sobrecogido por aquella vista maravillosa, sacó de su bolsillo su copia de las *Confesiones* de San Agustín, la abrió al azar y tropezó con el siguiente párrafo: "El hombre admira la altura de las montañas, las grandes avenidas del mar, el transcurrir de los ríos, las orillas de los océanos y las órbitas de las estrellas, y se olvida de sí mismo." Petrarca agrega: "Quedé anonadado. Cerré el libro y sentí enojo contra mí mismo, pues continuaba admirando las cosas terrestres cuando hacía tiempo había aprendido, de la filosofía pagana, que nada es admirable sino el alma, en comparación con la cual, cuando es grande, nada es grande." Expresa así Petrarca su convicción de que el hombre y su alma son el asunto verdaderamente importante de nuestro pensamiento, y al hacer esto cita —y esto es importante— a San Agustín y a Séneca.[9]

[7] Inocencio III anuncia, en su prefacio, que tal vez en un trabajo futuro describa la dignidad de la naturaleza humana (*De miseria*, ed. por Maccarrone, p. 3). Bartolomeo Facio afirma al principio de su tratado que escribe acerca de las excelencias del hombre dado que el papa Inocencio III no cumplió su promesa: escribir sobre ese tema: Bartholomaei Faccii *de excellentia ac prestantia hominis... liber* en Felino Sandeo, *De rebus Siciliae epitome*, Marquardus Freherus, Hanau, 1611, pp. 149-168, en 169. Giannozzo Manetti, tras estudiar la excelencia del hombre de acuerdo con su cuerpo, su alma y toda su naturaleza, cita y refuta a Inocencio III entre los autores que se oponen a su tesis: Janocio de Manectis, *De dignitate et excellentia hominis libri IV*, Basilea, 1532, pp. 169, 183-185, 209 y *ss. idem*, ed. por Elisabeth R. Leonard, Padua, 1975, pp. 102, 111-112, 177 y *ss.* y *passim*. Cf. Giovanni Gentile, *Il pensiero italiano del Rinascimento*, 3a. ed., Florencia, 1940, pp. 90-113.

[8] Petrarca, *Le traité de sui ipsius et multorum ignorantia*, L. M. Capelli, París, 1906, pp. 24-25. Cf. la traducción y las notas de Hans Nachod en *Renaissance Philosophy of Man*, ed. por Cassirer, Kristeller y Randall, pp. 58-59.

[9] Francesco Petrarca, *Le familiari*, vol. 1, ed. por Vittorio Rossi, Florencia, 1933, p. 159; *Renaissance Philosophy of Man*, ed. por Cassirer, Kristeller y Randall, p. 44. Cf. Agustín, *Confessions* x, 8. 15, y Séneca, *Epistles* 8. 5.

Más tarde, en los siglos XIV y XV, los eruditos renacentistas comenzaron a emplear el término humanidades (*studia humanitatis*) para las disciplinas que estudiaban, enseñaban y querían. El término, tomado de Cicerón y de otros autores antiguos, fue adoptado por Salutati y por Bruni y terminó por significar, como muchas fuentes nos lo indican, los campos de la gramática, la retórica, la poesía, la historia y la filosofía moral.[10] El que se haya aplicado el término a esos temas (e incluso aquí tenemos algunos precedentes clásicos) expresa la idea de que eran en especial adecuados para la educación de un ser humano decente y, por tanto, que son o debieran ser de interés vital para el hombre como tal. El simple uso de ese término indica que los humanistas expresaban su interés fundamental y, por así decirlo, profesional por el hombre y su dignidad; tal aspiración queda muy clara en muchos de sus escritos. Aparece como una noción mencionada de pasada en sus discursos, sus tratados morales y en sus diálogos —como vimos en el caso de Petrarca—, e incluso terminó por constituir el tema central de algunos tratados especiales.

El primero de ellos, escrito por Bartolomeo Facio, maneja el tema en un contexto sumamente religioso y teológico, como lo han dejado ver casi todos los historiadores.[11] Lo que no han comentado es el hecho curioso, apuntado ya hace muchos años por los biógrafos de Facio, que éste escribió el tratado a instancias de un monje benedictino a quien conocía: Antonio da Barga; éste no sólo le envió una carta urgiéndole que escribiera un complemento al tratado del papa Inocencio III, sino que en esa carta le proponía un esquema para el tratado, que Facio parece haber obedecido en cierta medida.[12] Fácil sería deducir de este episodio la divertida noción de que el primer tratado humanista sobre la dignidad del hombre fue, en realidad, de inspiración monástica y, por lo tanto, medieval. Sin embargo, lo correcto es afirmar que un monje italiano del siglo XV, quien a la vez era amigo de Manetti y otros humanistas, así como autor de tratados que pudiéramos considerar humanistas, se vio afectado por la cultura humanista de su época y contribuyó a ella de un modo directo e indirecto.[13]

[10] *Véase* el capítulo v.

[11] *Véase* la nota 7. Cf. Gentile, *Il pensiero italiano*, p. 92. P. O. Kristeller, "The Humanist Bartolomeo Facio and His Unknown Correspondence" en *From the Renaissance to the Counterreformation, Essays in Honor of Garrett Mattingly*, ed. por Charles H. Carter, Nueva York, 1965, pp. 56-74, en la 68 y 73-74.

[12] P. O. Kristeller, "The Humanist Bartolomeo Facio" pp. 68 y 74. Charles Trinkaus, *In Our Image and Likeness*, 2 vols., Chicago, 1970, vol. 1., pp. 210-213, 408-409.

[13] P. O. Kristeller, *Medieval Aspects of Renaissance Learning*, ed. y trad. por Edward P. Mahoney, Durham, N. C., 1974, pp. 95-158.

Más importante y sustancial que el tratado de Facio sobre la dignidad del hombre es el compuesto, poco después, por Giannozzo Manetti, otro humanista notable, famoso por sus intereses filosóficos y teológicos, por sus traducciones bíblicas y por sus estudios hebreos, y cuya obra no ha recibido aún atención suficiente.[14] Manetti no cuestiona ni pone en duda nunca las doctrinas teológicas del pecado y la salvación o del hombre como imagen de Dios, pero en su tratado sobre la dignidad del hombre alaba a éste, ante todo, por su razón, por sus artes y sus oficios, por su condición natural y por su conocimiento secular.

Cuando llegamos a la segunda mitad del siglo XV, vemos que el escenario filosófico de Italia, y en especial Florencia, va siendo dominado cada vez más por una nueva corriente platónica, cuyo centro es la llamada Academia florentina y su expresión los escritos del fundador de esa academia, Marsilio Ficino, de un joven amigo y socio Giovanni Pico y de otros miembros del círculo. A diferencia de los primeros humanistas, cuyos intereses y preocupaciones eran ante todo literarios y culturales y cuyas ideas filosóficas se limitaban, en general, al campo de la filosofía moral y estaban expresadas de un modo ambiguo y asistemático, Ficino y Pico, a pesar de sus conocimientos e intereses amplios, eran primero que nada filósofos y metafísicos profesionales, muy conocedores de los textos y de las doctrinas, de la terminología y de la metodología de la filosofía antigua y de la medieval. Por tanto, no me inclino por tratar el platonismo renacentista como un mero fragmento o retoño del humanismo renacentista, como lo han hecho muchos historiadores de la filosofía, y prefiero asignarle un lugar propio en el marco del pensamiento de esa época.[15]

No niego que Ficino y Pico tuvieran nexos bastante íntimos con el humanismo anterior y el contemporáneo de ellos. Se trata de lazos fuertes que no sólo afectan los métodos intelectuales y el estilo literario de esos dos pensadores, sino también su orientación histórica y algunas de sus ideas y problemas centrales. En el tratamiento del problema que sirve de motivación a este ensayo es muy clara la relación de Ficino y de Pico con los primeros humanistas: comparten con ellos y de ellos toman un profundo interés en el hombre y su dignidad. Ahora bien, desarrollan esa idea en un marco de referencia que no existía

[14] *Véase* H. W. Wittschier, *Giannozzo Manetti*, Colonia y Graz, 1968. Cf. la nota 7.

[15] P. O. Kristeller, "Florentine Platonism and Its Relations with Humanism and Scholasticism", *Church History*, 1939, núm. 8, pp. 201-211; *id.*, "Giovanni Pico della Mirandola and His Sources" en *L'Opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'umanesimo: Convegno internazionale*, vol. 1: *Relazioni*, Florencia, 1965, pp. 35-133, en 56-57.

cuando los primeros humanistas; es decir, el dar al hombre una posición muy clara en un bien desarrollado sistema metafísico del universo, y definen y justifican la dignidad del hombre en función de la exposición metafísica que tiene.

Ficino, a diferencia de Manetti, no dedicó un tratado especial al tema del hombre y su dignidad, pero sí examina el problema de un modo bastante sobresaliente en su principal obra filosófica, la *Teología platónica*, en la cual encontramos un cierto número de pasajes sorprendentes dedicados al tema. Cuando está intentando ejemplificar la divinidad del alma humana, Ficino describe en detalle la capacidad del hombre en las artes y en el gobierno, como Manetti lo había hecho anteriormente.[16] Subraya, además, la posición intermedia del alma humana entre el mundo incorpóreo y el corpóreo y, si no me equivoco, de tal manera reconstruye la jerarquía del ser neoplatónica, que el alma racional representativa del hombre ocupa el lugar central, por debajo de Dios y los ángeles y por encima de las cualidades y los cuerpos.[17] Más aún, Ficino insiste en la universalidad de la mente humana y ve en ello la afinidad fundamental de ésta con Dios. El alma tiende a conocer toda la verdad y a lograr toda la bondad; trata de convertirse en todas las cosas y es capaz de vivir la vida de todos los seres, sean superiores o inferiores. De esta manera, el alma trata de volverse Dios y en ello está su divinidad.[18] Sin embargo, es inferior a Él, pues Dios es realmente todas las cosas y el alma meramente tiende a serlo.[19] Por tanto, el centralismo y la universalidad constituyen la base y los aspectos principales de la excelencia del hombre, según Ficino. Se alaba al alma humana por ser el nexo y el eslabón del universo, que de un modo único contribuye a su unidad.[20]

Vale la pena mencionar otras dos ideas presentes en Ficino, pues pensadores posteriores habrán de desarrollarlas en mayor detalle: es propósito del hombre dominar todos los elementos y todos los animales y, por tanto, es señor y regidor natural de la naturaleza;[21] y el hombre

[16] *Theologia Platonica* XIII, 3, *Opera* (Basilea, 1576), vol. 1, pp. 295-298; *Théologie Platonicienne*, vol. 2, ed. por R. Marcel, París, 1964, pp. 223-229. Cf. P. O. Kristeller, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, Nueva York, 1943, p. 119.

[17] Kristeller, *Philosophy of Marsilio Ficino*, pp. 106-108.

[18] *Theologia Platonica* XIV, 2-5, *Opera* (Basilea, 1576), pp. 307-314. *Théologie Platonicienne*, Marcel, vol. 2, pp. 250-266.

[19] *Theologia Platonica* XIV, 3. *Théologie Platonicienne*, Marcel, vol. 2, p. 256.

[20] Kristeller, *Philosophy of Marsilio Ficino*, p. 120.

[21] *Theologia Platonica* XIII, 3. *Véase* en P. O. Kristeller, "Ficino and Pomponazzi on the Place of Man in the Universe", *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Roma, 1956,

como astrónomo, capaz de comprender el movimiento de las esferas celestes y construir en escala menor modelos de ellas, está virtualmente agraciado con una mente similar a la de Dios, quien construyó las esferas.[22]

Cuando pasamos a la doctrina del hombre en Pico della Mirandola, vemos que en varios sentidos sigue la doctrina de su amigo Ficino, pero modificándola en algunos puntos importantes. El tratamiento que Pico ha dado al tema es muy conocido gracias a su llamado "Discurso sobre la dignidad del hombre". Digo llamado porque la frase "sobre la dignidad del hombre" no la empleó el autor; fue un agregado hecho por editores posteriores. De hecho, la frase concuerda con la primera mitad de la obra, pues la otra mitad está dedicada a cuestiones totalmente diferentes. El título original dice simplemente "Discurso", lo cual basta, pues aparte de éste, Pico no escribió ningún otro. Lo compuso en 1486, como introducción a una disputa pública sobre sus 900 tesis, que Pico se proponía sostener en Roma.[23] Pico hizo, por lo menos, dos versiones de su discurso; hace poco se descubrió el texto de la primera, que Eugenio Garin ha publicado.[24] Esta versión primera es más corta que la definitiva; y si bien incluye unas cuantas frases propias, en el contenido fundamental no se diferencia de la final. Cuando una comisión papal descubrió que algunas de las 900 tesis eran heréticas o capaces de aceptar una interpretación herética, el papa Inocencio VIII las condenó y prohibió que se las argumentara. Por tanto, nunca llegó Pico a leer su discurso, ni se lo publicó en vida de él. Sin embargo, empleó partes en una defensa de sus tesis que publicó en 1487;[25] el discurso original fue publicado poco después de haber muerto Pico, en una colección de sus obras que estuvo a cargo de un sobrino.[26]

Al comienzo de su discurso Pico toma la dignidad del hombre como punto de partida. Parte de dos citas, una es el pasaje sobre el hombre como milagro, del *Asclepio* hermético y ya citado por Ficino con el mismo propósito.[27] Al preguntarse qué constituye realmente la superioridad del hombre sobre los otros seres, Pico rechaza por insuficientes algunas respuestas tradicionales, entre ellas la opinión de que el hombre es intermediario entre la eternidad estable y el tiempo fluido y, como dicen los persas, el nexo del mundo.[28] Es obvio que en el último punto tenemos una crítica a Ficino, y los comentarios posteriores de Pico dan las razones de tal divergencia. Para explicar la posición del hombre y su carácter peculiar, Pico describe el momento de su creación. Una vez completada la creación de todo el universo, el Creador decidió incluir un ser capaz de meditar sobre las razones del mundo, de amar la belleza de éste y de admirar su grandeza. Por tanto, se abocó a la creación del hombre. Para entonces, todos los dones habían quedado distribuidos entre las otras criaturas, continúa Pico, haciendo una clara alusión al mito que Platón presenta en *Protágoras*.[29] Por tanto, el Creador decidió que el ser para quien nada había quedado como propiedad particular pudiera, a su vez, compartir todos los dones que antes habían sido asignados de modo especial a cada uno de los otros seres. Por consiguiente, el hombre no tuvo una esencia o naturaleza claramente determinada. No es ni celeste ni terrestre, ni mortal ni inmortal. Al contrario, puede llegar a ser cualquiera de esas cosas mediante la voluntad. El Creador le concedió las simientes de todo tipo de vida. Según la potencialidad que desarrolle, se convertirá en planta, animal, ser celeste, ángel o incluso que se unifique con Dios mismo.[30] Por consiguiente, el hombre tiene dentro de sí todas las posibilidades. Es su tarea sobrepasar las formas de vida inferiores y elevarse hacia Dios.

El famoso pasaje que aquí hemos resumido requiere de algunos comentarios adicionales. Se ha argumentado a menudo que Pico parece atribuir al hombre una libertad ilimitada y, con ello, negar, al menos por inferencia, las doctrinas cristianas de la gracia y la predestinación. Es fácil llevar a excesos ese punto de vista, pues Pico nunca negó esas doctrinas, e incluso en el pasaje citado no debemos pasar por alto un detalle significativo: las tan citadas palabras acerca de la libertad del hombre las dirige Dios a Adán tras haberlo creado; es decir, antes de la caída. Por tanto, podríamos exagerar el punto e insistir en que Pico describe la dignidad del hombre antes de la caída, dejando un tanto vago el grado en el cual esa dignidad se vio afectada por la caída y por el pecado original. En nada de lo que Pico ha dicho se excluye la opinión de que el hombre, en su estado presente, necesita la ayuda

pp. 279-286, en 285, una comparación con la idea del dominio del hombre sobre la naturaleza que tiene Francis Bacon.

[22] Kristeller, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, pp. 279-286. Gentile, *Il pensiero italiano*, pp. 80-81.

[23] Pico, *De hominis dignitate*, Eugenio Garin, Florencia, 1942, p. 18.

[24] Eugenio Garin, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Florencia, 1961, páginas 231-240.

[25] Kristeller, "Giovanni Pico", p. 53.

[26] Johannes Picus, *Commentationes*, 2 vols., Bolonia, 1496; Hain, 12992.

[27] Pico, *De hominis dignitate*, Garin, p. 102. Ficino, *Theologia Platonica* XIV, 3, *Opera*, Basilea, 1576. *Théologie Platonicienne*, ed. por Marcel, vol. 2, p. 257.

[28] *De hominis dignitate*, ed. por Garin, p. 102.

[29] *Ibid.*, p. 104. Cf. Platón, *Protágoras* 321 b-d.

[30] *Ibid.*, p. 106.

de la gracia divina para poder elegir entre las opciones de que dispone en razón de su naturaleza.

Si, desde un punto de vista puramente filosófico, comparamos la posición de Pico con la de Ficino, es obvio que el primero sigue al segundo en el sentido de insistir en la naturaleza universal del hombre y en que comparte los dones del resto de los seres. Tal concepción tiene como base la antigua idea de que el hombre es un microcosmos, lo que para Pico —y Ficino— constituye una de las razones fundamentales del lugar privilegiado que el hombre tiene en el universo. Por otra parte, se diferencia de Ficino allí donde éste asigna al hombre y a su alma un lugar central, pero fijo, en la jerarquía universal de las cosas. Para Pico el hombre no tiene una naturaleza determinada, ni tampoco un lugar fijo en la jerarquía de los seres; de alguna manera, se encuentra situado fuera de ella. Este hecho está íntimamente relacionado con la enorme importancia que Pico otorga a la libertad de elegir que el hombre tiene entre las naturalezas o maneras diferentes de la vida, todas las cuales le son posibles. Quiero ir incluso más allá de esto y sugerir que la apasionada preocupación de Pico por la libertad (también obvia en varios otros aspectos de su pensamiento) le volvió inaceptable la idea de que el hombre tenía una posición fija, aunque central, obligándolo a situar al hombre fuera de esa jerarquía. Se trata de una opinión bastante atrevida, y se la puede considerar uno de los primeros pasos dados para disolver la idea de la gran cadena de los seres, que por tantos siglos había dominado el pensamiento occidental.[31]

Otro punto más hace notable la posición adoptada por Pico: esa insistencia suya en que la libertad de elección del hombre para elegir su naturaleza entre muchas posibilidades no significa que todas las opciones sean igualmente buenas o deseables. Por lo contrario, esas posibilidades obedecen un orden y una jerarquía claros, y es tarea y deber del hombre elegir la forma de vida más elevada que esté a su disposición. La dignidad del hombre está en la libertad de elección porque las diferentes posibilidades que se le abren incluyen las más altas; sólo alcanzará el hombre su dignidad plena cuando elija la posibilidad más elevada. Incluso si hacemos de lado el fundamento teológico del pensamiento de Pico y sólo tomamos en cuenta su insistencia

[31] En lo que toca a la historia de esta idea, *véase* Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, Cambridge, Mass., 1953. Respecto a Pico, *véase* Ernst Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Darmstadt, 1963, pp. 88-90. trad. por Mario Domandi como *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy*, Nueva York, 1963, pp. 84-85.

secular en la libertad ilimitada del hombre, de ninguna manera quiere decirnos este pensador que la naturaleza humana en cualquiera de sus formas, o la elección humana en cualquiera de sus variedades, es igualmente buena o digna. Pico piensa más bien en función de alternativas morales e intelectuales. Sólo se dará la excelencia del hombre cuando éste elija las formas más elevadas de vida moral e intelectual puestas a su disposición; y esta excelencia pertenecerá a su naturaleza concedida en tanto que ésta incluya entre sus potencialidades esas formas de vida elevadas.

Uno de los intérpretes recientes de Pico —quien hizo una valiosa contribución al explorar algunas de las fuentes medievales del pensamiento de aquél— hace de lado el Discurso por considerarlo un mero ejercicio retórico, y considera que la doctrina de la dignidad del hombre, tal como aparece en ese Discurso, es una simple pieza de oratoria y, por lo mismo, que no debe tomársela seriamente en ninguna explicación del pensamiento de Pico.[32] No estoy de acuerdo con esto. En primer lugar, el que un autor recurra al género de la oratoria para presentar algunas de sus ideas no significa que descrea la validez de dichas ideas. Desde luego, cierto es que un orador adaptará sus palabras y sus pensamientos a una ocasión determinada. Pero el decidir si una pieza de oratoria refleja o no el pensamiento del autor había de ser examinado, en cada caso, con base en las pruebas existentes, y la respuesta variará de acuerdo con el carácter del autor y del discurso que se están examinando. Pico no fue el tipo de retórico que diera fácil expresión enfática a ideas en las cuales no creía. El cuidado mismo que dedicó a la escritura y revisión de su discurso, y la manera misma en lo que menciona en sus cartas, tienden a probar, por lo contrario, que le eran muy importantes las ideas en él contenidas.

A mayor abundancia, tenemos un argumento incluso más sólido en contra de la idea de que el discurso es mera retórica, y en favor de darle significado filosófico positivo. Pico repite en obras que no pueden ser consideradas retóricas varias de las ideas principales de su discurso. Por ejemplo, la idea que domina la segunda parte de éste; es decir, que es posible reconciliar los puntos de vista opuestos de diferentes escuelas filosóficas y que hay algo de verdad en las enseñanzas de todos los grandes filósofos y teólogos, es repetida al pie de la letra en la *Apología*, el tratado con el que Pico intentó defender sus propias tesis contra los cargos hechos por la comisión papal, y

[32] Avery Dulles, *Princeps Concordiae: Pico della Mirandola and the Scholastic Tradition*, Cambridge, Mass., 1941, pp. 15-16.

que, por lo demás, es totalmente doctrinal e incluso escolástico por su estilo y por su carácter.[33] Respecto a la doctrina de la dignidad del hombre, que ocupa el centro de la atención en la primera parte del Discurso, está repetida —al menos en algunos de sus rasgos— en una de las principales obras doctrinales de Pico, el *Heptaplus*, comentario a la primera sección del Génesis, que escribió y publicó en 1489. En esa obra Pico inicia su exposición distinguiendo tres mundos diferentes —el elemental, el celeste y el invisible—, que forman una especie de jerarquía ascendente del ser y que, juntos constituyen, por así decir, el universo de las cosas. Tras haber examinado esa jerarquía de tres mundos, Pico presenta al hombre como el cuarto elemento de ese mundo, indicando con ello, una vez más, que el ser humano no ocupa un lugar fijo en la jerarquía de las cosas sino, más bien, un lugar fuera de ella.[34] Al explorar la relación entre esos mundos diferentes, Pico dice explícitamente que el hombre es nexo y elemento conjuntivo de los otros tres mundos y, con ello, en parte hace eco de la idea de Ficino de que el hombre es el centro del universo y, a la vez, el intermediario entre las otras partes del mundo.[35] Pico dice a continuación —y aquí se está refiriendo obviamente al Discurso— que Dios, tras haber creado el mundo, puso al hombre en el centro de ese mundo como imagen de Sí, igual que un príncipe coloca su monumento en el centro de una ciudad recién construida, donde pueda verlo toda la gente.[36] Se presenta una vez más la cuestión de cuál es la base de la dignidad del hombre y en qué consiste la afinidad de éste con Dios; y se la responde en términos que muy poco difieren de los asentados en el Discurso. Se hace hincapié en el hecho de que el hombre combina y une todas las cosas; y no sólo mediante su pensamiento, sino también en la realidad (*re ipsa*). Únicamente con Dios comparte ese poder, consistiendo la única diferencia en que Dios contiene todas las cosas por ser Él causa de todas ellas; el hombre las combina por ser el centro de las mismas.[37] Pico describe entonces, en detalle, la forma en que el hombre contiene todas las substancias: su cuerpo corresponde a los animales, etc.[38] Dicha enumeración se parece al texto del Discurso y Pico la concluye con la cita tomada del *Asclepio* hermético que ya vimos en Ficino y en el Dis-

33 Kristeller, "Giovanni Pico", p. 53.
34 *De hominis dignitate*, ed. por Garin, pp. 266-268.
35 *Ibid.*, p. 300.
36 *Ibid.*, pp. 300-302.
37 *Ibid.*, p. 302.
38 *Ibid.*, p. 304.

curso.[39] De esta manera, tenemos una relación íntima entre el pasaje del Discurso de Pico que nos sirvió de partida y un pasaje de sus obras doctrinales posteriores; y excepto por diferencias menores, casi todas ellas de subrayado, la relación es lo suficientemente clara para probar que el pasaje del Discurso, a pesar de su elocuencia, expresa la opinión ponderada de Pico. Se trata de uno de los párrafos más famosos e influyentes de la literatura renacentista, y no hay razón alguna para disminuir su importancia como documento representativo del pensamiento de aquella época.

El último filósofo que examinaremos en este capítulo, Pietro Pomponazzi, pertenece a una tradición intelectual por completo diferente. Se educó en Padua y enseñó filosofía en esa universidad y después en Bolonia. Pertenece a la tradición del aristotelismo escolástico que ha sido identificada con las universidades europeas desde el origen mismo de éstas, allá por los siglos XII y XIII.[40] Los filósofos profesionales de esta escuela dedicaban sus esfuerzos a una interpretación detallada de los escritos de Aristóteles, basándose para ello en las traducciones latinas del texto y en comentarios griegos, árabes y latinos anteriores, y aplicando al texto un método más bien lógico que filológico o histórico. Como estaban interesados en los temas de la lógica y de la física y, en menor medida, de la ética y la metafísica, esos filósofos tuvieron en sus manos el desarrollo de la lógica y de la física en la tardía Edad Media. Por largo tiempo quedaron al margen del humanismo renacentista, que comenzó como un movimiento literario, cultural y ético y se mostró, desde sus comienzos, sumamente opuesto al escolasticismo de los aristotélicos. Pomponazzi es importante para comprender el pensamiento renacentista porque demostró que la tradición aristotélica siguió fuerte y vigorosa pese a los ataques lanzados contra ella por los humanistas. Al mismo tiempo, es importante ver que Pomponazzi, sin abandonar nunca la tradición aristotélica, se vio afectado de modo indirecto por las nuevas corrientes del humanismo y del platonismo. Este hecho último es muy obvio cuando centramos nuestra atención en el concepto de dignidad de hombre y del lugar de éste en el universo que tiene Pomponazzi.

En buena medida limitaré mi examen de Pomponazzi al famoso tratado sobre la inmortalidad del alma que publicó en 1516, y que de inmediato se volvió tema de una controversia acalorada entre filósofos

39 *Ibid.*
40 John Herman Randall, Jr., *The School of Padua and the Emergence of Modern Science*, Padua, 1961. P. O. Kristeller, "Renaissance Aristotelianism", *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 1965, núm. 6, pp. 157-174.

y teólogos. Pomponazzi sostiene un punto de vista naturalista respecto al alma humana, y no cree que la inmortalidad de ésta pueda ser probada por medios racionales, como veremos en el siguiente capítulo. No obstante, avala la doctrina medieval y neoplatónica tradicional de que el alma humana ocupa una posición media en el universo, y formula dicha noción en palabras que mucho recuerdan a Ficino y a Pico. "El hombre no tiene una naturaleza sencilla, sino múltiple; no fija, sino ambigua, y se encuentra situado a mitad del camino entre las cosas mortales y las inmortales [. . .] De aquí que, con toda razón, los antiguos lo situaran entre las cosas eternas y las temporales, pues no es meramente eterno o meramente temporal, ya que participa de ambas naturalezas. Y por existir en el medio, tiene el poder de asumir cualquiera de esas naturalezas."[41]

El hombre ocupa un lugar intermedio entre las inteligencias puras de los ángeles y las almas irracionales de los animales. Sin embargo, mientras que para los platónicos la contemplación es la meta de la existencia humana, meta sólo obtenible en una vida futura, Pomponazzi formula el ideal de una virtud moral que podemos lograr en ésta. De este modo no sólo se mantiene la dignidad del hombre, sino que se da a su vida terrena una importancia intrínseca que no depende de ninguna esperanza o miedo radicado en el futuro. La excelencia peculiar del hombre está en su virtud moral, según nos dice Pomponazzi; y toda persona puede y debe lograr esa excelencia, ocurriendo que sólo unos cuantos privilegiados llegan a la contemplación.[42] Este enfoque de la vida humana resulta incluso más notable porque se diferencia de la posición asentada por Aristóteles en su *Ética a Nicómaco* y en otros escritos. En enunciados concisos que recuerdan a Platón y a los estoicos más que a Aristóteles, y que se parecen a los de Spinoza y Kant, Pomponazzi afirma que la virtud es esencialmente recompensa de sí misma y el vicio su propio castigo, y que un acto bueno llevado a cabo sin la esperanza de una recompensa externa es superior a otro hecho con tal esperanza.[43]

Esa misma noción del valor intrínseco de la virtud humana, que constituye la dignidad peculiar del hombre, si es comparado con otros seres, queda vigorosamente expresada en el ensayo "La cuestión de la

[41] Pedro Pomponazzi, *Tractatus de immortalitate animae*, Gianfranco Morra, Bolonia, 1954, cap. I p. 38; *Renaissance Philosophy of Man*, ed. por Cassirer, Kristeller y Randall, p. 282.

[42] Pomponazzi, *Tractatus de immortalitate animae*, ed. por Morra, cap. XIV, pp. 184-204; *Renaissance Philosophy of Man*, ed. por Cassirer, Kristeller y Randall, pp. 353-363.

[43] *Ibid.*

inmortalidad", de menores dimensiones, que Pomponazzi escribió en 1504 y que fue descubierto y publicado por mí hace unos años. "El durar un largo tiempo no significa perfección [. . .] Un roble vive mil años, pero no por ello llega a tener la milésima parte de aquella perfección que pertenece al hombre. Hay más perfección en ser hombre por un año que un roble por diez mil."[44]

Espero haber dejado claramente expuesto que los pensadores renacentistas que hemos mencionado, y quienes representan, por lo menos, tres tradiciones intelectuales y filosóficas diferentes, estaban muy concernidos con la dignidad del hombre y con el lugar que éste ocupaba en el universo. El movimiento humanístico —en su origen más bien moral, cultural y literario que filosófico en un sentido técnico— proporcionó las ideas y las aspiraciones generales y todavía vagas, así como las fuentes de material antiguas. Los platónicos y los aristotélicos, que eran filósofos y metafísicos profesionales con inclinaciones y preparación especulativas, tomaron en su manos esas ideas vagas, las convirtieron en doctrinas filosóficas definitivas y les asignaron un lugar importante en sus complejos sistemas metafísicos.

Esas ideas no son interesantes únicamente en sí, sino que ejercieron una influencia considerable en pensadores posteriores. La idea de que el hombre reina en los elementos y en toda la naturaleza, idea que encontramos en Ficino, tiene algo de común con el concepto planteado por Francis Bacon: el hombre domina a la naturaleza, concepto que incluye, por así decir, todo el programa de la ciencia y de la tecnología modernas. La idea de Ficino de que el hombre se encuentra dotado con una mente parecida a la de Dios, pues puede comprender las esferas celestes y reproducirlas a escala menor, ha sido comparada, con toda razón, con la siguiente afirmación de Galileo: el conocimiento matemático del hombre es diferente del de Dios en cantidad, pero no en género.[45] Por otra parte, la tendencia de Pico a abandonar la rígida jerarquía de la cadena del ser tiene su contraparte en Nicolás de Cusa y halla su máxima evolución en la cosmología de Bruno y en la astronomía de Kepler y de Galileo. De este modo, algunas de las ideas que hemos examinado están unidas a las principales corrientes del pensamiento moderno y ejercieron en la ciencia y en la filosofía posteriores una influencia que fue, por lo menos, indirecta.

Como afirmé al comienzo, la idea de la dignidad del hombre tuvo expresión señera en varios pensadores representativos del periodo rena-

[44] P. O. Kristeller, "Two Unpublished Questions on the Soul of Pietro Pomponazzi", *Medievalia et Humanistica*, 1955, núm. 8, pp. 76-101, en 89-90.

[45] Garin, *La cultura filosofica*, pp. 231-240. Kristeller, "Giovanni Pico", p. 53.

centista; hemos intentado explorar y comprender algunas de sus formas de expresión principales, pero el concepto no fue defendido universalmente ni siquiera durante el Renacimiento; antes bien, algunos otros pensadores se opusieron a él vigorosamente: por ejemplo, los reformistas y Montaigne. Tal hecho no deberá sorprendernos mayormente. Creo un tanto ingenuo suponer que una idea como la de la dignidad del hombre llegue a dominar plenamente el pensamiento de un periodo dado, por no hablar de que obtuviera una victoria definitiva que le asegurara un predominio permanente sobre otras ideas existentes en la historia del pensamiento. La noción de que el hombre ocupa un lugar de privilegio en el universo y la idea opuesta —que se trata de una criatura pequeña e inerme, a la merced de fuerzas divinas, naturales o históricas más poderosas— no sólo se oponen entre sí, sino que se complementan. Ambas están profundamente enraizadas en hechos palpables de la experiencia humana y, por lo mismo, son temas más o menos permanentes del pensamiento y la expresión humanos de cualquier periodo, sea el Renacimiento o nuestra propia época. Siempre estaremos debatiendo esas ideas, y que se subraye una de ellas por encima de la otra dependerá en gran manera del espíritu de la época o incluso del espíritu de un pensador o un escrito en lo particular. Es fácil exagerar la noción de la dignidad del hombre, y acaso la hayan exagerado en el Renacimiento los pensadores examinados. Mas en nuestro tiempos, en los cuales dicha noción parece haber pasado de moda y tienden a exagerarse ideas opuestas, quizás haya buenas razones para volver a insistir en la dignidad del hombre y, con ello, lograr restablecer el equilibrio.

Podemos decir con Hegel que el pensamiento humano tiende siempre a ir de un extremo al otro, antes de lograr una síntesis equilibrada. Sin embargo, cuando tratamos de darle sentido a la idea de la dignidad humana, no debemos aceptar una solución demasiado pobre y fácil, como se tendrá la tentación de hacer. La dignidad no es algo que se dé simplemente al hombre cuando nace —nos dice Pico—, sino algo que debe conseguir y llevar a cabo con sus propios esfuerzos. Se nos otorga simplemente la capacidad de luchar por esa meta. No afirmamos nuestra dignidad de seres humanos simplemente con ser aquello que casualmente somos, sino eligiendo las mejores de nuestras potencialidades, cultivando la razón y no el sentimiento ciego e identificándonos con tareas moral e intelectualmente dignas, tareas que nos lleven más allá de los confines estrechos de nuestros intereses y nuestras ambiciones personales.

X. LA INMORTALIDAD DEL ALMA

Entre los muchos problemas y conceptos que han ocupado a los pensadores del pasado, y en especial a los del Renacimiento, la doctrina de la inmortalidad parece particularmente alejada de los estudios y de los intereses de nuestro tiempo. A pesar de que se habla mucho de religión y la preocupación con la muerte y su significado es persistente, nuestro enfoque está limitado en gran medida a los problemas de este mundo, y parecemos inquietarnos poco por lo que pueda sucedernos o sucederle al mundo cuando hayamos muerto. Todo lo medimos a partir del presente y sus necesidades, y este presente parece vivir a costa del pasado y del futuro. La gente ambiciosa busca ansiosamente una publicidad que pronto queda olvidada, y la búsqueda de la fama perdurable, en épocas un incentivo poderoso para conseguir logros políticos o culturales, no es ya —o al menos, no se admite que sea ya— un impulso vital de la lucha humana.

Las razones que explican esa desaparición reciente de una preocupación humana alguna vez poderosa constituye un tema interesante e importante de la investigación histórica, pero no puede ocuparnos en este ensayo. Sospecho que la búsqueda de fama presupone una creencia firme en la continuidad perdurable de una tradición —sea política o religiosa, filosófica o cultural— de la cual deseamos ser parte y que esa creencia ha sido minada en muchas personas por una variedad de causas. Sin embargo, el deseo profundo de llevar nuestra perspectiva y nuestras aspiraciones más allá de los límites cortos y estrechos de la vida personal no ha desaparecido, ni mucho menos. Ocurre que ha encontrado expresión en otras formas de pensamiento y creencias más sutiles y menos tangibles que las compactas teorías acerca de la fama y la inmortalidad formuladas en el pasado. Me pregunto si la curiosidad general que hoy se siente por lugares, épocas y civilizaciones distantes no tiene como causa un deseo instintivo de ampliar los límites de nuestra vida personal mediante, por así decirlo, una especie de participación vicaria. Acaso ese sentimiento residual nos permita aceptar el significado de esas sólidas creencias acerca del futuro que han sido base de otras épocas y culturas.

En muchas religiones y civilizaciones —tanto primitivas como más evolucionadas— se cree que los espíritus de los muertos continúan viviendo y exigen la atención de sus descendientes, si no de personas

extrañas. La creencia de que la conducta moral tenida en esta vida se verá coronada por recompensas y castigos después de la muerte fue hasta hace poco, y en cierto sentido sigue siendo, parte esencial de la doctrina cristiana y, mucho antes del surgimiento del cristianismo, la aceptaban maestros de religión y filosofía de Grecia. En la Antigüedad clásica y, una vez más, en la época moderna la fama eterna es una meta admirada y con frecuencia expresada a la que se dirigen los esfuerzos humanos. Con tal telón de fondo, y no solamente a partir de nuestra indiferencia actual por la eternidad, debemos procurar comprender las especulaciones de los pensadores del Renacimiento acerca de la inmortalidad del alma.

Si se compara el Renacimiento con una Edad Media que creía en el otro mundo, se lo suele caracterizar como una época entregada a "este mundo", no escaseando las razones para ello: cierto es que los escritores del Renacimiento presentan mucho más atención a los problemas y a las experiencias de la vida actual que sus predecesores, y al lector moderno le resulta mucho más fácil extraer de los escritos de esos autores una impresión concreta y casi visual de sus pensamientos y sus actividades cotidianos. Sin embargo, el Renacimiento es asimismo una época en la cual el deseo de fama imperecedera tuvo una expresión y una amplitud nunca vista, excepto en la Antigüedad clásica; Jacob Burckhardt tiene razón en haber concedido un lugar importante a este culto de la fama en ese cuadro sugerente y en gran medida válido que trazó del Renacimiento italiano en sus principios.[1] Como en muchos otros casos, los humanistas del Renacimiento tendían a repetir lo que los antiguos habían dicho acerca de lo apetecible de la fama perdurable, pero seguro es que tenían un deseo espontáneo de perpetuar mediante la fama la obra y la reputación propias. En cierto sentido, los humanistas sabían que el culto mismo que a la Antigüedad daban estaba reviviendo o manteniendo viva la fama de esos hombres del ayer a quienes admiraban, y acaso hayan tenido esperanzas de que, mediante la labor propia, pudieran llegar a compartir esa fama de los antiguos, y que los alumnos, lectores y sucesores que pudieran tener hicieran por la fama de ellos lo que ellos habían hecho por la de los antiguos. Cuando dedicaban sus obras a los príncipes notables de su época, y al cumplir los encargos de éstos, los escritores y los artistas del Renacimiento pensaban que estaban asegurando la fama de su patrones; es muy obvio que el mecenazgo dado a las artes y a la cultura durante el Renacimiento estaba motivado en parte por esta esperanza de fama y

[1] Jacob Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, 13a. ed., Stuttgart, 1922, sec. 2, cap. III, pp. 106-115.

que en algunos casos —aunque de ninguna manera en todos ellos— esta esperanza ha sido cumplida por el juicio de la posteridad.

El culto de la fama estaba unido a la creencia en la dignidad del hombre y, sin duda alguna, al individualismo general del periodo, un fenómeno que Burckhardt describe admirablemente y que los críticos de su libro han comprendido mal muy a menudo.[2] Cuando hablamos del individualismo renacentista no queremos decir la presencia real de grandes individuos, presencia que vemos en cualquier periodo de la historia; tampoco hablamos del apoyo metafísico a los objetos individuales en oposición a los universales, como ocurre en el nominalismo, que se aplica por igual a las piedras y a los seres humanos y, por lo mismo, que se halla tan alejado del humanismo como el llamado existencialismo de Tomás de Aquino se encuentra separado del de Kierkegaard y sus sucesores. Más bien nos referimos a la importancia concedida a las experiencias, pensamientos y opiniones personales de un individuo, así como a la expresión vehemente y, si se quiere, incluso desinhibida que en la literatura y el arte del periodo se les da. Detrás de la infinita manifestación de chismes e invectivas, de descripciones y reflexiones sutiles, está la firme creencia de que la experiencia personal del escritor como individuo es digna de conservarse para el futuro, con lo cual se preserva la fama y, por así decir, se prolonga la vida de aquél. No puedo evitar pensar que la preocupación muy difundida y subrayada que los pensadores del Renacimiento muestran ante la inmortalidad del alma era, en nivel metafísico, otra expresión del mismo tipo de individualismo. Pues en su alma inmortal el individuo continúa viviendo, pero con mayor efectividad que en su fama y llevando su experiencia a la eternidad.

La preocupación por la inmortalidad y por la fama se encuentran combinadas de un modo muy efectivo en el gran poema de Dante, que de este modo prueba ser una creación del periodo de transición entre la Edad Media y el Renacimiento, y no de la alta Edad Media. Al considerar que la inmortalidad del alma era una proyección metafísica de aquella vida y experiencia individuales centro de la atención de los escritores y eruditos renacentistas, podemos comprender por qué esta doctrina, si bien expresada a menudo en otras épocas y contextos, tuvo en el Renacimiento una posición filosófica más sobresaliente que en cualquier otro periodo anterior o posterior, y por qué el examen de este problema fue uno de los temas más importantes y característicos de la filosofía renacentista.[3]

[2] *Ibid.*, sec. 2, pp. 97-126.

[3] Giovanni di Napoli, *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento*, Turín, 1963. Eugenio

Existe, además, un lazo consciente entre la inmortalidad del alma y la dignidad del hombre. En más de una ocasión Ficino subraya el hecho de que la inmortalidad del alma es parte esencial de su dignidad y de su divinidad, y argumenta de un modo muy sugerente que, sin la inmortalidad del alma, el hombre sería inferior a los animales.[4] En el primer tratado humanista acerca de la dignidad del hombre, el de Bartolomeo Facio, llega a presentarse la inmortalidad del alma como principal argumento en defensa de la excelencia del hombre.[5] Pero a diferencia de la dignidad del hombre y de otras ideas que hemos venido explorando, la inmortalidad del alma se convirtió en un tema de discusión filosófica importante en los siglos XV y XVI.

Como en muchos otros casos, la exploración que el Renacimiento hace de la inmortalidad depende, por muchas razones, de fuentes antiguas y medievales; los rasgos nuevos y distintivos aportados a esta exploración estarán en los detalles y en el enfoque. Para comprender los aspectos tratados no basta con enumerar las doctrinas anteriores más o menos atingentes al problema explorado, sino que debe prestarse atención también a algunas distinciones precisas.

En el pensamiento popular y religioso griego, que Homero expresa, había algo llamado el alma, que tras la muerte del cuerpo sobrevivía como una sombra, pero sin poseer una vida o una sustancia que le diera una inmortalidad comparable a la de los dioses.[6] En una frase posterior de la religión griega, asociada con el nombre de Orfeo, el alma era capaz de una purificación religiosa y moral y quedaba sujeta a las recompensas y a los castigos habidos tras la muerte.

Entre los primeros filósofos se pensaba, en general, que el alma constituía el principio animador del cuerpo. Fue Platón quien, en cierto sentido, combinó las ideas religiosas y filosóficas del alma y consideró que ésta era, a la vez, el principio animador del cuerpo y un agente moral y metafísico capaz de obtener una posición moral más o menos perfecta. En sus mitos, que han sido relacionados con fuentes órficas, Platón describe las recompensas y los castigos que el alma recibe tras la muerte, y acepta asimismo la transmigración del alma a otros cuerpos, humanos y animales, que los pitagóricos enseñaban. En las partes doctrinales de sus diálogos, y especialmente en el *Fedón*, Platón afirma y trata de demostrar la inmortalidad del alma. Piensa que esa inmortalidad es el atributo natural de una sustancia incorpórea que se extiende hacia el pasado y hacia el futuro. Entre sus principales argumentos está el de la afinidad. El alma es capaz de captar las formas inteligibles puras o ideas; por tanto, ha de ser incorpórea y eterna como ellas.[7]

Esta doctrina platónica de la inmortalidad fue conservada y desarrollada por los alumnos y los seguidores de Platón, en especial por los neoplatónicos. Para éstos no sólo la inmortalidad natural del alma como sustancia incorpórea es una doctrina aceptada, a la que confirman muchos otros argumentos, sino que las nociones míticas de las recompensas, los castigos y la transmigración del alma adquieren un significado literal y se vuelven parte inseparable del sistema metafísico.[8] No comparten esa posición otras escuelas importantes de la filosofía griega posterior. En sus primeros escritos Aristóteles parece haber seguido a Platón, pero en las obras que de él han sobrevivido su actitud hacia la inmortalidad resulta, por decir lo menos, ambigua. En ninguna parte afirma que el alma sea inmortal; y si bien asegura que el intelecto es incorruptible, no plantea explícitamente que dicho intelecto sea parte del alma humana individual; con ello, dejó abierto al debate entre sus seguidores y sus intérpretes un amplio campo especulativo.[9] Algunos de sus comentadores de la Antigüedad más importantes, como Alejandro de Afrodisia, sitúan explícitamente el intelecto activo fuera del alma humana individual y tienden, por lo tanto, a considerarla mortal. Los estoicos no defendieron de un modo consistente la inmortalidad individual, pues bien la limitaban a los sabios, bien la negaban del todo; e incluso ocurría que la doctrina de las conflagraciones recurrentes limitaba al periodo actual incluso la inmortalidad de los sabios. Finalmente, los epicúreos negaban del todo la inmortalidad y pensaban que el alma perecía con el cuerpo; aparte de esto, y en comunión con los estoicos, consideraban que el alma era una sustancia corpórea.

Si la historia de la doctrina de la inmortalidad es muy clara en la Antigüedad clásica, mucho menos fácil resulta describir sus vicisitudes

Garin, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Florencia, 1961, pp. 93-126. P. O. Kristeller, "Pier Candido Decembrio and His Unpublished Treatise on the Immortality of the Soul" en *The Classical Tradition: Literary and Historical Studies in Honor of Harry Caplan*, ed. por Luitpold Wallach, Ithaca, N. Y., 1966, pp. 536-558.

[4] P. O. Kristeller, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, Nueva York, 1943, 4. pp. 344-345.

[5] P. O. Kristeller, "The Humanist Bartolomeo Facio and His Unknown Correspondence" en *From the Renaissance to the Counter-Reformation: Essays in Honor of Garrett Mattingly*, ed. por Charles H. Carter, Nueva York, 1965, p. 68.

[6] Erwin Rohde, *Psyche: Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, 2a. ed., Friburgo de Brisgovia, 1898.

[7] Platón, *Fedón*, esp. 76d-77a. Cf. R. L. Patterson, *Plato on Immortality*, University Park, Pa., 1965.

[8] Plotino, *Eneada*, II, pp. 2-3, y IV, p. 7.

[9] *De anima*, III, pp. 4-5.

en las tradiciones religiosas del judaísmo y el cristianismo. Muchas controversias ha provocado el tema, y debo confesar que mis puntos de vista difieren de los de muchos otros eruditos, y acaso provoquen una conmoción en algunos de ellos. Está claro que en el Antiguo Testamento aparecen algunas nociones de que hay una vida futura; el Nuevo Testamento habla explícitamente del reino de Dios, de la vida eterna y de la resurrección. Cierto también que el Nuevo Testamento diferencia una y otra vez entre el cuerpo y el alma, y que por lo menos en un pasaje habla de la vida futura del alma.[10] Sin embargo, los autores de la Biblia no eran filósofos profesionales y tenían un conocimiento muy ligero, si tenían alguno, de la filosofía griega y su terminología. Se da una distinción ocasional, pero no consistente, entre el cuerpo y el alma, y ninguna afirmación inconmovible de que el alma (o incluso Dios) sea incorpórea, o que sea inmortal, para no hablar de que lo sea por naturaleza. Una mayoría de los teólogos recientes se ha visto obligada a aceptar que no existen en las Escrituras bases para afirmar la inmortalidad natural del alma.[11] Y quienes se niegan a ir tan lejos, forzados se vieron a fundamentar su posición en inferencias, en interpretaciones posteriores o en dudosas confusiones de la inmortalidad con la resurrección o con la vida eterna.

La doctrina cristiana de la inmortalidad no tiene como base las Escrituras, sino la obra de los primeros apologistas y Padres de la Iglesia, desde Justino Mártir hasta San Agustín. Estos escritores estaban familiarizados con la filosofía griega —cosa que no ocurría con los autores bíblicos—, y les era vital la tarea de reconciliar la doctrina cristiana con la filosofía griega, tal como vital es para los teólogos modernos reconciliarla con la ciencia moderna. La noción cristiana de la inmortalidad del alma, según formulación final hecha por San Agustín, está derivada claramente de la de Platón y los neoplatónicos. El alma es incorpórea e inmortal por naturaleza; y una de las pruebas principales de su inmortalidad está en su afinidad con Dios y con las ideas eternas a Él inherentes, que el alma puede conocer.[12] De la doctrina neoplatónica de la inmortalidad San Agustín únicamente rechazó aquello incompatible con la doctrina cristiana: la transmigración y la preexistencia. Así modificado, el argumento de la inmortalidad sin preexistencia perdió parte de su solidez, y el argumento de la afinidad parte de su fuerza; mas se convirtió en parte de la doctrina medieval normativa, más o menos la tomaron por dada todos —y en especial los seguidores de Agustín— y rara vez se la cuestionó o examinó en detalle.

[10] "Animam autem non possunt occidere", *Ev. Mateo*, 10:28, "Qui odit animam suam in hoc mundo, in vitam aeternam custodit eam", *Ev. San Juan*, 12:25. Son éstos los únicos pasajes bíblicos citados en el decreto de Letrán de 1513 (*véase* la nota 24).

[11] Kristeller, "Pier Candido Decembrio", pp. 553-555. A la literatura que allí se cita podemos agregar ahora: Richard Heinzmann, *Die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Leibes: eine problemgeschichtliche Untersuchung der frühscholastischen Sentenzen- und Summenliteratur von Anselm von Laon bis Wilhelm von Auxerre / Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, vol. 40, núm. 3, Münster, 1965.

[12] Agustín, *De immortalitate animae* y *De quantitate animae* (*Oeuvres*, 1, 5, 2, ed. por Pierre de Labriolle, París: Desclée, 1939). Cf. también Harry A. Wolfson, "Immortality and Resurrection in the Philosophy of the Church Fathers", *Religious Philosophy*, Cambridge, Mass., 1961, pp. 69-103, quien, sin embargo, no traza una distinción clara entre el concepto de inmortalidad, enraizado en la filosofía griega, y el de resurrección basado en las Escrituras.

Cuando, en el siglo XIII, Aristóteles tomó el lugar de Platón como principal autoridad filosófica, la doctrina de la inmortalidad del alma no adquirió más importancia. Tomás de Aquino defiende obedientemente la incorruptibilidad y la futura beatitud del alma racional, pero parece evitar el término inmortalidad; por otra parte, no le da al tema importancia especial.[13] Duns Escoto afirma explícitamente que los argumentos tradicionales adelantados para defender la inmortalidad del alma son débiles e inconcluyentes, y agrega que sólo en la fe deberá asentarse la creencia en la resurrección y en la vida eterna.[14] No enuncia con igual claridad si también la inmortalidad se basa en la fe; tiendo a dudar que defendiera ese punto de vista, pues en su época no se había declarado artículo de fe la inmortalidad del alma. En lugar de ello, el Concilio de Viena declaró artículo de fe la definición aristotélica del alma: que era una forma del cuerpo, siendo este ejemplo sorprendente de la influencia que cien años de especulaciones aristotélicas ocurridas en París y otros lugares tendría incluso en la teología y en los dogmas eclesiásticos. Las bases que las Escrituras dan a este dogma serán incluso más difíciles de encontrar que las sustentadoras de la inmortalidad, pero esto no es una objeción seria cuando se concede a la tradición y a la autoridad eclesiástica poder igual que a las Escrituras para establecer la doctrina oficial.

La doctrina de la unidad del intelecto, profesada por Averroes y sus seguidores latinos, fue una amenaza mucho más seria contra la doctrina de la inmortalidad que la indiferencia de Aquino o el fideísmo de Escoto. Cuando interpreta el tercer libro de *De anima*, de Aristó-

[13] Cf. *Summa Theologiae* I, q. 75, a. 6.

[14] *Opus Oxoniense* 4, d. 43, q. 2; *Reportata Parisina* 4, d. 43, q. 2. Sofia Vanni Rovighi, *L'immortalità dell'anima nei maestri frascescani del secolo XIII*, Milán, 1936, pp. 197-233. Cf. Kristeller "Pier Candido Decembrio", p. 553.

teles, Averroes va más allá de Alejandro y asegura que el intelecto activo y el pasivo son uno en todos los hombres, y existe fuera de las almas humanas individuales; afirma que los hombres simplemente participan de un modo momentáneo en este intelecto universal gracias a sus facultades mentales, cuando llevan a cabo un acto de conocimiento.[15] Al afirmar así la inmortalidad del intelecto universal, Averroes elimina a la vez la base de la inmortalidad del alma humana individual, que se encuentra fuera de ese intelecto y tiene un mero contacto temporal con él. La autoridad de Averroes como comentador de Aristóteles era grande, y su doctrina de la unidad del intelecto ejerció una enorme influencia en todos los filósofos aristotélicos de la Edad Media y del Renacimiento. Si los llamados averroístas aceptaron la doctrina por razones puramente filosóficas, considerándola de conformidad con Aristóteles, los aristotélicos que no la aceptaban la examinaron cuidadosamente, sin que Tomás de Aquino sea excepción a esto, pues escribió un tratado especial sobre el tema, en el cual (cosa característica de él) la cuestión de la inmortalidad no merece mayor atención.[16]

Si tomamos en consideración todos estos hechos, llegamos a la curiosa e inesperada conclusión de que la doctrina de la inmortalidad no tuvo un papel principal en el pensamiento medieval, especialmente en los siglos XIII y XIV, cuando tendían a prevalecer las enseñanzas de Aristóteles y sus comentadores. Por tanto, la importancia capital que la doctrina adquiere durante el Renacimiento aparece a nuestros ojos con una nueva perspectiva; es decir, como una reacción consciente contra el pensamiento medieval tardío, una reacción que muy apropiadamente podría ser una lucha en nombre de Platón (y de Agustín) y contra Aristóteles o, al menos, contra sus comentadores. De hecho, el nexo entre la inmortalidad y algunas otras nociones favorecidas por el pensamiento renacentista bien pudiera haber sido un factor en el creciente atractivo ejercido por Platón, que observamos del siglo XIV al XVI.

A menudo se ha pensado que esta preeminencia de la inmortalidad en el Renacimiento tiene como causa la actividad de la Academia florentina y de su director, Marsilio Ficino. Sin embargo, aunque cierto es que a Ficino toca la responsabilidad del pleno desarrollo filosófico de la doctrina y gran parte de su difusión posterior, descubrimos hace

[15] Averroes, *Commentarium magnum in Aristotelis de anima libros*, ed. F. Stuart Crawford, Cambridge, Mass., 1964.

[16] Tomás de Aquino, *De unitate intellectus* en su *Opuscula Philosophica*, ed. J. Perrier, París, 1949, pp. 71-120; trad. y anotado por Bruno Nardi, Florencia, 1947.

poco que el interés en la inmortalidad, y en Platón, es anterior al surgimiento del platonismo florentino. Se ha hecho ver que hay un número considerable de tratados dedicados a la inmortalidad del alma, escritos por humanistas y teólogos más o menos conocidos del siglo XV.[17] Esos tratados varían mucho en extensión, en difusión y también en sus fuentes, así como en la orientación de su pensamiento y la calidad de su razonamiento. No forman un grupo unificado y sus autores no constituyen una escuela. Aunque es prematuro tratar de puntualizar la contribución hecha por esos tratados, algunos de los cuales no han sido analizados aún e incluso ni siquiera editados, su mera existencia y número prueba que el problema era de interés considerable en aquella época, como no lo había sido durante la precedente. Entre los autores tenemos humanistas eclécticos como Pier Cándido Decembrio, quien se basa considerablemente en un tratado del siglo XII atribuido a San Agustín, o Agostino Dati; teólogos humanistas como Antonio degli Agli, quien en su tratado aún no manifiesta la influencia de Ficino, a cuyo círculo perteneció posteriormente; y frailes franciscanos y dominicos como Juan de Ferrara, Filipo de Barberiis y, sobre todo, Jacopo Camfora, quien escribió un tratado en lengua vernácula que tuvo una difusión considerable en manuscritos y en ediciones impresas.

Esta literatura es importante porque significa un telón de fondo y un clima de opinión propicios a un examen detallado de la inmortalidad del alma, como el que tenemos en la obra de Marsilio Ficino. La principal obra filosófica de éste, compuesta de dieciocho libros y titulada *Theologia Platonica de immortalitate animorum*, trata principalmente el problema de la inmortalidad, y bien se la podría describir como una *Summa* sobre la inmortalidad del alma.[18] Si los cuatro primeros libros están dedicados a la jerarquía de los seres, los atributos de Dios y la distribución de las almas en el universo, con lo cual aporta un fondo metafísico general para el examen que se va a hacer, el resto de la obra consiste, hablando técnicamente, de una serie de argumentaciones en pro de la inmortalidad, si bien hay muchas digresiones y muchos argumentos son ocasión, y acaso pretexto, para explorar otros problemas filosóficos intrínsecamente importantes, aparte de la íntima o lejana relación que tengan con la inmortalidad. Aunque recurre liberalmente a argumentaciones planteadas por Platón, Plotino, Agustín y otros pensadores, Ficino agrega muchos otros propios, aparte de que revisa y combina de nuevas maneras los pensamientos derivados de sus

[17] *Véase* la nota 3.

[18] Kristeller, *Philosophy of Marsilio Ficino*, p. 346.

predecesores. Si bien es cierto que en la presentación de su doctrina Ficino se basa en una larga y venerable tradición, y que al dedicar un tratado especial al problema tiene el precedente de algunos de sus predecesores favoritos, vale la pena indicar que su *Teología platónica* excede en mucho los tratados sobre la inmortalidad de Platón, Plotino, Agustín u otros escritores, tanto en extensión como en la importancia relativa que tiene dentro de la obra y el pensamiento del propio Ficino.

En cierto sentido, Ficino fue el filósofo de la inmortalidad, y es pertinente no sólo el preguntarse qué tenía que decir acerca del tema, sino por qué ocupó éste un lugar tan destacado en su doctrina. Hemos indicado como un elemento de ello que el problema era de sumo interés para otros escritores y pensadores del siglo XV, pero hemos de tomar en cuenta otros factores, relacionados con el pensamiento y la orientación de Ficino. No creo que éste se haya centrado desde el principio en el problema de la inmortalidad, si hemos de juzgar su evolución a partir de los primeros escritos que de él se han conservado. Su interés dominante por ese problema parece haber comenzado con la *Teología platónica,* obra que compuso entre 1469 y 1474, y que publicó en 1482. Acaso su intento haya sido en parte cuestión de polémica. Recordemos que estaba descontento con la tendencia de los aristotélicos de su época, quienes querían separar la filosofía de la teología; él consideraba como su tarea el establecer una armonía básica entre las dos, es decir, entre el platonismo y el cristianismo. Estaba convencido de que la doctrina averroísta de la unidad del intelecto minaba la inmortalidad del alma y, por lo mismo, toda la teología cristiana, pues al igual que muchos teólogos anteriores y posteriores a él, pensaba —acaso equivocadamente— que la inmortalidad del alma era un pilar de la doctrina teológica cristiana. En relación con este propósito polémico de toda la obra es importante el libro quince, compuesto íntegramente por una serie de argumentos contra la unidad del intelecto. Es la refutación más detallada hecha del averroísmo, después de la de Aquino; una cuidadosa comparación entre ambas pudiera llevarnos a conclusiones interesantes. Sin embargo, la crítica de Ficino estaba dedicada, ante todo, e incluso únicamente, a defender la inmortalidad, cosa que no ocurría con la de Tomás.

Aparte de esa consideración negativa, en el pensamiento de Ficino hay elementos positivos que tal vez expliquen su preocupación constante por la inmortalidad. Al igual que algunos de sus predecesores humanistas, une claramente la inmortalidad con la divinidad del alma y del hombre. Otro factor es, en mi opinión, incluso más esencial.

El análisis del hombre —de su vida y de su propósito último— que Ficino hace tiene por base el punto de vista de que el propósito del hombre, y en especial del filósofo, es ascender mediante la contemplación hasta no lograr una visión directa de Dios. La vida contemplativa es, para Ficino, una cuestión de experiencia espiritual directa, cosa que subraya constantemente y que, de hecho, utiliza como prueba de la existencia de Dios y de las ideas divinas, de la incorporeidad y divinidad del alma, y de la afirmación de que el alma humana fue creada para cumplir la tarea de conocer y llegar a Dios mediante la contemplación. Al igual que algunos de sus predecesores neoplatónicos y místicos, Ficino llega a insinuar que ciertos pensadores privilegiados —e incluso acaso él mismo— alcanzan una visión directa de Dios durante su vida terrena, si bien sea por un lapso breve.[19] Sin embargo, esto no basta. Si se creó el alma humana para cumplir la tarea de llegar a Dios y tiene un apetito innato por Dios, hemos de postular —a menos que se piense vano dicho apetito— que un número elevado de seres humanos logrará tal meta de un modo permanente. Por tanto, habremos de afirmar la inmortalidad del alma y una vida futura en la cual conseguirá para siempre su meta, siempre y cuando se haya preparado para ello en la vida presente con ayuda de una conducta moral y, sobre todo, de la contemplación.[20]

Esta línea argumental, que aparece en varias versiones distintas, es un tema recurrente en la *Teología platónica* y ocasionalmente la repite Ficino en otras de sus obras. Tan unida se encuentra al motivo central de la filosofía de Ficino, que inclinado estoy a considerarla como su argumento principal; y no sólo como el más constante en la mente de este pensador, sino como aquel que lo llevó a iniciar su gran esfuerzo por probar la inmortalidad. No se trata de un argumento original, pues es fácil retrotraer algunos de sus aspectos a fuentes medievales o a San Agustín; sin embargo, la presentación singular que le dio Ficino parece personal de él, como lo es la función predominante y el intento de unirla a algunas otras de sus ideas fundamentales.

Aparte de este argumento, que podríamos llamar del apetito natural del alma, el otro importante es el de la afinidad; es decir, la idea de que el alma puede lograr el conocimiento directo de entidades incorpóreas, como Dios y las ideas, y, por tanto, en sí debe ser incorpórea, incorruptible e inmortal como sus objetos. En una de sus versiones, este argumento aparece ya en Platón, y se lo ha venido repitiendo a lo

[19] *Ibid.*, pp. 332 y 348.
[20] *Ibid.*

largo de la tradición platónica y medieval. Desde luego, es difícil reconciliarlo con la posición de muchos aristotélicos, quienes niegan al alma la capacidad de conocer en esta vida nada que no sean los objetos sensoriales. Más aún, prueba demasiado, pues se la aplica tanto a la inmortalidad preexistente como a la futura una vez que se acepta un conocimiento actual directo de los objetos incorpóreos y se le asigna algo más que un significado *a priori*. Sin embargo, Ficino consideró válido el argumento y se esforzó por completarlo en todos sus detalles. No podía aceptar la preexistencia, cosa que tampoco aceptaba San Agustín, pero no intentó demostrar la creación del alma como sí trató de probar la inmortalidad. Más bien parece haberla considerado un artículo de fe, confirmado, por así decir, mediante una de las interpretaciones que es posible dar al *Timeo* de Platón.

La masiva obra de Ficino establece una relación firme entre la doctrina de la inmortalidad y el platonismo renacentista, y sirve también como un arsenal de argumentos para quienes se interesan por defender la inmortalidad a partir de la filosofía o la teología. Puede sentirse su influencia a todo lo largo del siglo XVI e incluso después. Hasta en la controversia provocada por Pomponazzi, a la cual prestaremos atención inmediatamente, es muy obvio que la posición identificada y criticada por Pomponazzi como perteneciente a Platón es la que representan Ficino y su *Teología platónica*, que Pomponazzi obviamente conocía. Por otra parte, algunos de los oponentes de Pomponazzi recurrieron claramente a los argumentos de Ficino para defender la inmortalidad de los ataques de aquél. Esto resulta en especial patente en Agostino Nifo, como ya lo habían reconocido Pomponazzi y otros contemporáneos,[21] y el eremita agustino Ambrogio Fiandino, cuya orientación platónica y cuya dependencia de Ficino aparecen en varios de sus otros escritos.[22] Los historiadores del averroísmo y del aristotelismo paduano tienden demasiado a identificar a los oponentes de esa escuela de los siglos XV y XVI con la teología tomista o tradicional, y no ven o no saben apreciar que la resistencia opuesta al averroísmo obtenía un vigor del disgusto que por Aristóteles sentían los humanistas,

[21] Edward P. Mahoney, "The Early Psychology of Agostino Nifo", tesis doctoral, Columbia University, 1966.

[22] Escribió comentarios sobre varios diálogos platónicos y una defensa de Platón contra los ataques de Georgio Trapezuntio. Cf. Friedrich Lauchert, *Die italienischen literarischen Gegner Luthers*, Friburgo, 1912, pp. 239-240. P. O. Kristeller, *Medieval Aspects of Renaissance Learning*, ed. y trad. por Edward P. Mahoney, Durham, N. C., 1974, pp. 138-139. Richard Lemay, "The Fly Against the Elephant: Flandinus against Pomponazzi on Fate" en *Philosophy and Humanism: Renaissance Essays in Honor of Paul Oskar Kristeller*, ed. por Edward P. Mahoney, Nueva York, 1976, pp. 70-99.

así como de la crítica platónica del averroísmo. Es significativo que Pico della Mirandola, en su intento de reconciliar los puntos de vista de pensadores y tradiciones diferentes, intentara probar que la unidad del intelecto era compatible con la inmortalidad del alma, posición que Ficino habría rechazado; sin embargo, no sabemos con qué argumentos planeaba Pico defender su posición.[23]

Se ve la considerable influencia del platonismo de la Academia florentina en la teología del Renacimiento en los escritos de muchos teólogos del siglo XVI, e incluso se la puede ver en el decreto mediante el cual el Concilio de Letrán, en 1513, condenó la unidad del intelecto e hizo dogma de la Iglesia la inmortalidad del alma.[24] El que se haya opuesto al decreto Cayetano y el que Giles de Viterbo tuviera un papel sobresaliente en el concilio tiende a confirmar la conclusión de que este decreto es tanto un eco del platonismo renacentista como el decreto de Viena acerca del alma como una forma del cuerpo había sido eco del aristotelismo del siglo XIII. El decreto letranista confirma asimismo la sospecha de que fue necesario promulgar oficialmente en ese momento la inmortalidad del alma como dogma eclesiástico porque se lo pensaba indispensable para otras doctrinas teológicas, pero que no tenía ningún apoyo claro o explícito en las Escrituras o en otras autoridades teológicas válidas.

En un sentido estricto, la inmortalidad del alma, en tanto que dogma católico, debe su autoridad y su posición como artículo de fe al decreto de Letrán, que comúnmente citan los autores católicos cuando examinan el problema. Hoy, que tan generalmente se cree que todas nuestras convicciones, especialmente en la ética y la metafísica, que no proceden de la ciencia moderna derivan de las tradiciones religiosas del judaísmo y el cristianismo, no sólo podemos replicar apuntando a la influencia recurrente del pensamiento griego en la filosofía y la literatura seculares, sino también a los numerosos casos, de los cuales el decreto de Letrán es uno, en que ideas derivadas originalmente de la filosofía griega fueron absorbidas e inextricablemente asimiladas en el corazón mismo de la doctrina cristiana y, en grado menor, de la judía.

[23] P. O. Kristeller, "Giovanni Pico della Mirandola and His Sources" en *L'Opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'umanesimo: Convegno internazionale*, vol. 1: *Relazioni*, Florencia, 1965, pp. 35-133. en 63.

[24] J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. 32, París, 1902, cols. 842-843. Respecto al Decreto de Viena (1311), *véase* el vol. 25, Venecia, 1782, col. 411. Felix Gilbert, "Cristianesimo, Umanesimo e la Bolla 'Apostolici Regiminis' del 1513", *Rivista storica italiana*, 1967, núm. 79, pp. 976-990. John M. Headley, "Luther and the Fifth Lateran Council", *Archiv für Reformationsgeschichte*, 1973, núm. 64, pp. 55-78.

Años después de haberse publicado el decreto letranista, el problema de la inmortalidad volvió a ser centro de la atención filosófica y teológica. En 1516 Pomponazzi, ese filósofo aristotélico que se preparó en Padua y enseñó en Bolonia, publicó su tratado sobre la inmortalidad del alma, en el cual argumenta tendidamente la imposibilidad de demostrar la inmortalidad con base exclusivamente en lo natural o en lo aristotélico; afirma que debemos aceptarla como un artículo de fe. El tratado produjo de inmediato una oposición violenta, y si bien los oponentes de Pomponazzi no lograron que se condenara oficialmente su obra, sí se publicó toda una secuencia de tratados contra el suyo, siendo autores de los mismos teólogos y filósofos, incluyendo al cardenal Gasparo Contarini, el eremita agustino Ambrogio Fiandino, el dominico Bartolomeo Spina y el colega aristotélico Agostino Nifo. Pomponazzi trató de responder a algunos de sus oponentes en dos trabajos, mucho más extensos que el tratado original: la *Apología* y el *Defensorium*; pero la controversia continuó por muchos años, incluso después de su muerte, y sus repercusiones pueden notarse aún en el siglo XVIII y, si se quiere, hasta en los puntos de vista partidaristas de muchos historiadores modernos.[25]

Desde luego, es incorrecta la afirmación, a menudo repetida en libros de texto y de difusión, de que Pomponazzi negaba por completo la inmortalidad del alma. Simplemente negaba la posibilidad de demostrarla desde posiciones racionales o aristotélicas; incluso llegó a aseverar que las razones adelantadas en contra de la inmortalidad eran más fuertes que las dadas en su defensa, pero insistiendo en que la inmortalidad era cierta como artículo de fe.[26] Esto es lo que afirmó persistente y explícitamente, y cuando algunos historiadores dicen que no lo expresaba en serio, sino que en realidad quería negar la inmortalidad, se permiten una mera deducción que no tiene ninguna base en el texto o en los hechos. La cuestión de si Pomponazzi era sincero cuando así separaba o incluso oponía la razón y la fe, la filosofía y la teología, es parte de un problema mucho más amplio, al que me dedico en mi siguiente

[25] Di Napoli, *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento*, pp. 277-338. Étienne Gilson, "Autour de Pomponazzi", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 1961 (publicado en 1962), núm. 63, pp. 163-279; *id.*, "L'affaire de l'immortalité de l'âme à Venise au debut du XVIe siècle", en *Umanesimo europeo e umanesimo veneziano*, ed. por Vittore Branca (Florencia, 1963), pp. 31-61. Martin Pine, "Pietro Pomponazzi and the Immortality Controversy, 1516-1524" (tesis doctoral, Columbia University, 1965).

[26] Pedro Pomponazzi, *Tractatus de immortalitate animae*, ed. por Gianfranco Morra, Bolonia, 1954, cap. XV, pp. 232-238, trad. por William H. Hay en *The Renaissance Philosophy of Man*, ed. por Ernst Cassirer, P. O. Kristeller y J. H. Randall Jr., Chicago, 1948, pp. 377-381.

capítulo. Por otra parte, se ha aseverado que Duns Escoto y otros pensadores medievales habían argumentado que las pruebas dadas en defensa de la inmortalidad del alma no eran válidas y, por lo mismo, negaban a Pomponazzi toda originalidad. La respuesta es que Duns Escoto se mostró bastante menos explícito cuando examinó esas pruebas o cuando afirmó que la inmortalidad era un artículo de fe; además, en su época la inmortalidad no había sido declarada aún artículo de fe. A mayor abundancia, los comentarios de Duns Escoto no provocaron una gran controversia pública y los de Pomponazzi sí, en parte debido al decreto de Letrán, pero también debido al interés y participación más considerables que los pensadores del Renacimiento tenían en el problema, y al reto mucho más explícito ofrecido por la posición de Pomponazzi.

No podemos atender aquí a los detalles de la controversia, que en años recientes ha sido examinada con mayor minuciosidad que en el pasado. Simplemente deseo hacer hincapié en que Pomponazzi opone explícitamente su opinión contra otras tres existentes entonces, que él atribuye a Averroes, Platón y Tomás de Aquino respectivamente.[27] Esta presentación del problema significa que Pomponazzi, aparte de oponer su punto de vista propio contra los de Averroes y Santo Tomás, en quienes reconoce a dos autoridades sobresalientes de la tradición aristotélica, se proponía enfrentarse a la posición platónica que Marsilio Ficino, a quien Pomponazzi conocía y respetaba, acababa de plantear en términos nuevos. Si tomamos en cuenta el lugar central que la inmortalidad tiene en el pensamiento de Ficino, así como la amplia influencia que la obra de éste ejerció en ese y en muchos otros sentidos, no nos sorprenderá ver que Pomponazzi lanza un ataque, o un contraataque, contra la doctrina platónica de la inmortalidad. El que a la vez critique la posición tomista y la averroísta pudiera significar que las considera interpretaciones adecuadas del punto de vista aristotélico, en oposición al de los platónicos. La cuestión tiene su importancia, pues Gilson, en su reciente estudio de esta controversia, estudio sumamente sutil y justo en lo que a Pomponazzi toca, interpreta la posición de este pensador contra el telón de fondo exclusivo del tomismo y del averroísmo, e ignora por completo la posición platónica, que tuvo un papel tan destacado en las décadas anteriores al tratado de Pomponazzi, que este último examinó explícitamente y que explícitamente utilizaron y volvieron a plantear algunos de sus oponentes.

Los argumentos empleados por Pomponazzi contra la inmortalidad

[27] *Ibid.*, caps. II-VIII. Gilson no toma en cuenta el breve estudio sobre Platón, caps. V-VIII.

y contra las pruebas específicas ofrecidas en su apoyo son numerosos y complejos. Sin embargo, tiendo a pensar que el argumento nuclear, a menudo repetido de un modo ligeramente distinto, está basado en la relación del alma con el cuerpo. La afirmación que el alma, en la vida terrestre, depende del cuerpo, en especial en la actividad de conocer, debe ser aclarada mediante una distinción importante. La afirmación pudiera significar que el alma necesita del cuerpo como sujeto; es decir, que el alma, e incluso el intelecto, tienen un substrato material y, en ese sentido, pudiera llamárselos materiales. Pero también pudiera significar que el alma necesita el cuerpo como objeto; es decir, que no obtendrá ningún conocimiento, excepto mediante los datos que el cuerpo le aporte a través de la percepción sensorial y la imaginación. Pomponazzi niega la afirmación en su primer sentido e insiste en la validez del segundo. Resultado de ello es que no tenemos conocimiento alguno excepto aquel basado en los objetos corporales; así, se rechaza la afirmación platónica de un conocimiento inteligible puro en la vida presente.[28] Es en tal aseveración donde se asienta el argumento en apoyo de la afinidad y también el que da base al apetito natural, así como es el llamado constante a que se busque una experiencia contemplativa.

Al afirmar que todo el conocimiento humano descansa en los objetos sensoriales, Pomponazzi va más allá de la posición sostenida por Aristóteles; pero podemos decir aún que su argumento fundamental contra la inmortalidad refleja la posición aristotélica, interpretada de un modo empírico o naturalista, que se opone a la posición platónica básica representada por Ficino. Resulta muy iluminadora esta confrontación entre el aristotelismo de Pomponazzi y el platonismo de Ficino, expresada en su discusión sobre la inmortalidad; además, lanza mucha luz sobre la controversia subsecuente, aparte de que Pomponazzi, dentro de la tradición aristotélica, tiende a criticar las interpretaciones ofrecidas por Averroes y Tomás.

Acaso pudiera afirmarse que el intento hecho por Pomponazzi de refutar la inmortalidad a partir de elementos puramente naturales y filosóficos indica de su parte indiferencia por la inmortalidad y, en consecuencia, que pone en duda nuestra afirmación inicial; que el problema de la inmortalidad tenía una posición central en el pensamiento renacentista. No creo válida tal objeción. En primer lugar, la vigorosa y amplia reacción al tratado de Pomponazzi basta para demostrar que el problema seguía siendo centro de la atención filosófica y teológica en la primera mitad del siglo XVI. En segundo lugar, el que

[28] *Ibid.*, cap. IV.

Pomponazzi haya dedicado tres de sus obras principales, por no mencionar una indagación inicial, al problema de la inmortalidad indica cuán seriamente interesado se encuentra en él; el que haya llegado a la conclusión de que no se la puede demostrar meramente prueba cuán honesto era en su pensamiento, cualidad que también aparece en sus escritos. Finalmente, y esto parece lo más importante, Pomponazzi no rechaza del todo la inmortalidad, incluso dentro del campo de la filosofía, sino que se atiene a un concepto de ella limitado, admitiendo a la vez que el concepto tradicional, de mayores alcances, es filosóficamente insostenible. Al comienzo de su tratado afirma, de un modo reminiscente de los platónicos, que el hombre ocupa una posición intermedia entre las cosas mortales y las inmortales y que, gracias a las facultades del alma, participa de la mortalidad y de la inmortalidad.[29] En el transcurso de su trabajo, en el cual asienta una posición distinta a la de Platón, Averroes y Tomás, afirma que el hombre es, hablando de un modo obsoluto (*simpliciter*), mortal, pero inmortal hablando relativamente (*secundum quid*); al defender tal punto de vista, afirma que el intelecto humano, aunque mortal, participa de la inmortalidad.[30] En otras palabras, e incluso en un marco de consideraciones puramente naturales, Pomponazzi expresa su preocupación fundamental por la eternidad al admitir una especie de inmortalidad residual, que no depende de su extensión infinita en el tiempo y se cumple totalmente en la experiencia real del momento presente.

De esta manera, el Renacimiento dejó más de una herencia al pensamiento posterior respecto a la inmortalidad y a otras muchas cuestiones. Como postulado, el concepto de inmortalidad expresado por Ficino prefigura el tratamiento que Kant da al problema en su filosofía moral, si bien Kant estaría de acuerdo con Pomponazzi en que no es posible aceptar las pruebas tradicionales como teóricamente válidas. Por otra parte, la inmortalidad residual de Pomponazzi, que es la participación del presente en lo eterno, anticipa a Spinoza y, tal vez, a Hegel.

En el pensamiento de épocas recientes se ha olvidado mucho el problema de la inmortalidad debido al efecto del positivismo. Los filósofos se han inclinado por tratarlo como un problema teológico que no les concierne, olvidando por completo el origen filosófico de la teoría. No ha llegado a mis manos ningún intento por revivir la doctrina de la inmortalidad con base en un análisis lingüístico, aunque no me sorprendería que alguien se abocara a ello. Por otro lado, los teólogos

[29] *Ibid.*, cap. I.
[30] *Ibid.*, cap. VII.

se han mostrado tan ansiosos de pactar con la ciencia moderna, que algunos de ellos se manifestaron dispuestos a sacrificar esa parte de su herencia que proviene de la filosofía griega, incluso aunque signifique deshacer la obra de los apologistas y de los Padres de la Iglesia a un grado que sobrepasa las intenciones o los actos de los reformadores del siglo XVI.

No estoy seguro si podremos revivir la doctrina metafísica de la inmortalidad individual, y no me siento comprometido a emprender tal labor. Sin embargo, creo firmemente que nuestra vida individual, en cada una de sus partes y momentos, pertenece al universo de la naturaleza y de la historia y, como tal, que es eterna. Nuestra vida es inmortal en la medida en que en la realidad total del universo o, si se prefiere, de Dios, se encuentre eternamente presente todo aquello que alguna vez fue o será. Encuentro que este punto de vista no sólo es necesario como un consuelo, dado el cambio y la destrucción constantes, sino una contraparte indispensable de la muerte. Alguna idea residual de la inmortalidad parece corresponder a una necesidad y un deseo fundamentales e inextirpables de la naturaleza humana, y que ni los hechos ni las razones la pueden refutar. Quiero pensar que las enseñanzas de los pensadores del Renacimiento y otras épocas respecto a la inmortalidad del alma, si bien expresadas de un modo tosco y a menudo insostenible, pueden ser interpretadas como intentos de resolver uno de los problemas eternos de la vida y del pensamiento humanos. Seguimos con el problema; esperemos que lleve a respuestas nuevas, más conformes con nuestros conocimientos y sensibilidad que las recibidas de pensadores del pasado, en especial las de los siglos XV y XVI.

XI. LA UNIDAD DE LA VERDAD

A DIFERENCIA de la dignidad del hombre y de la inmortalidad del alma, la unidad de la verdad ha recibido de los pensadores modernos tanta atención como de los renacentistas o de las otras épocas. Naturalmente, los términos de la exploración han variado según el tiempo y el lugar. El conflicto de la armonía entre la religión y la ciencia ha sido por largo tiempo un problema para muchos escritores reflexivos; los más reflexivos de ellos no sólo han procurado reconciliar sus creencias religiosas con los hallazgos de las ciencias naturales, sino con la investigación histórica, con el razonamiento filosófico y con toda la sabiduría secular. La familiaridad creciente de los intelectuales occidentales con otras culturas —y en especial con las viejas civilizaciones de Asia— ha conducido a la necesidad de reconciliar las tradiciones y el pensamiento del Oriente y del Occidente.

En los últimos años mucho hemos oído acerca de las dos culturas, la científica y la humanista, así como sobre la necesidad de armonizarlas; no sería difícil demostrar que, de hecho, más de dos culturas participan de nuestro tiempo y atención, de nuestra curiosidad y apoyo intelectual. Un grupo de filósofos influyente ha proclamado que la unidad de la ciencia es una meta inmediata; y dado el caos actual de opiniones filosóficas, en que las diferentes escuelas más parecen ignorarse que refutarse, al menos una voz solitaria ha pedido esa unificación.[1] Nuestra época, quizás en mayor medida que otras o, por lo menos, en igual medida, se ha visto perpleja entre la diversidad y las afirmaciones encontradas de posiciones filosóficas, orientaciones culturales y tradiciones intelectuales o profesionales diferentes. Resulta bastante natural el deseo de lograr algún tipo de armonía o síntesis, siendo numerosos los intentos de satisfacer tal deseo, intentos que varían por su alcance y por su capacidad de persuasión y que, en su esfuerzo por conseguir la unidad, a menudo provocan nuevas divisiones.

Esos intentos han adoptado siempre un cierto número de formas típicas. Una manera de salir de la confusión consiste en afirmar de un modo dogmático la posición propia, imponiéndola a los demás mediante la propaganda o la fuerza, si no se puede con el poder de las razones, mientras se rechaza a la vez, por falsas o inaplicables, las demás alternativas. Otro intento es la posición llamada escepticismo en la

[1] Morton White, *Toward Reunion in Philosophy*, Cambridge, Mass., 1956.

Antigüedad y relativismo en nuestra época. Se considera en ella que todas las opiniones, filosóficas o de otro tipo, son erróneas; esto nos lleva a un estado de resignación, en el cual aceptamos calladamente el hecho de que no podemos tomar nada por cierto, y que de base no tiene fundamento lo que se exige de nuestro acatamiento intelectual. Se puede dar a tal relativismo un giro ligeramente positivo, con lo cual se vuelve una especie de perspectivismo que admite como parcialmente ciertos, y no como simplemente falsos, todos los puntos de vista. Hegel llevó a cabo un ambicioso intento por construir un sistema en el cual toda posición, no importa cuán opuesta esté a las demás, tuviera su lugar como un momento particular de la verdad.

Si contemplamos la confusa multiplicidad de opiniones y percepciones, de culturas y de tradiciones, nos vemos obligados a admitir que el deseo de transformar esa multiplicidad en una unidad, el conflicto en armonía o en síntesis, es tan natural e inevitable como difícil o imposible de lograr. La unidad de la verdad es, en mi opinión, una idea reguladora en el sentido kantiano. Nos impone la tarea de unir en un sistema único las percepciones diseminadas y al parecer irreconciliables que derivamos de fuentes diversas; pero se trata de una labor que no tiene fin, y no sólo porque sea imposible reconciliar los elementos de conocimiento que se nos dan, sino porque la búsqueda y el descubrimiento de percepciones nuevas continuará mientras haya seres humanos.

El problema de la unidad de la verdad tenía para el Renacimiento una significación comparable, aunque no idéntica, a la que le damos. En la historia del pensamiento filosófico, de la ciencia y de la cultura, el Renacimiento fue una época más bien de fermentación que de síntesis. Heredó de la Edad Media el problema de reconciliar la filosofía, y en especial la aristotélica, con la teología cristiana. Dado el interés renovado en la literatura y el pensamiento antiguos, los pensadores y eruditos renacentistas se enfrentaron una vez más al problema que habían tenido los Padres de la Iglesia: cómo absorber y amalgamar la sustancia de la literatura clásica y de las filosofías antiguas, no contando la de Aristóteles. El problema adoptó formas y dimensiones muy diferentes a las de la etapa última de la Antigüedad. El pensamiento de los siglos XV y XVI pulula de intentos variados por reinstalar posiciones antiguas o medievales específicas, o por llegar a combinaciones nuevas o a soluciones originales. La variedad de las fuentes nuevas y de las opiniones y posiciones antiguas y modernas hizo que muchos pensadores se enfrentaran a la cuestión de cómo dar unidad a esa diversidad de verdades posibles.

Al enfrentarse a tal labor, los pensadores renacentistas recurrieron a una variedad de precedentes antiguos y medievales que procuraron adaptar a sus problemas e ideas. El pensamiento antiguo de la última etapa, sujeto a las afirmaciones y conclusiones conflictivas de un sinnúmero de escuelas y tradiciones diferentes, ofrecía al lector atento varias formas de escepticismo plenamente desarrolladas, fuera el escepticismo académico conocido gracias a los escritos de Cicerón, fuera el escepticismo pirroniano conservado por Sexto Empírico.[2] Cicerón y otros escritores presentaban el ejemplo de ese eclecticismo que había dominado entre los estoicos y los platónicos medios. Finalmente, los escritos de los neoplatónicos y, en cierto sentido, también los de Aristóteles proporcionaron el modelo para intentar una síntesis filosófica que intentara abarcar todo lo que fuera válido en el pensamiento de pensadores anteriores, si bien rechazando a la vez sus errores.

Por otra parte, el pensamiento medieval proporcionó al Renacimiento un amplio arsenal de argumentos, formulados en función de muchas cuestiones diferentes, con los cuales examinar la relación entre fe y razón, entre filosofía y teología, así como unos cuantos intentos generales por definir esa relación: la armonía entre fe y razón o la confirmación de la fe por la razón, como proponía Aquino; el retiro gradual de la razón del campo de la fe y la tendencia a basar la doctrina teológica en la fe y la autoridad, que se nota en las escuelas de Duns Escoto y de Guillermo de Occam; finalmente, una coexistencia de la fe y de la razón que concede a la fe una validez superior, pero no el derecho de interferir en el dominio de la razón, posición conocida por la denominación tosca de "teoría de la doble verdad", y por lo común asociada con el averroísmo latino, pese a tener su base verdadera en la obra de muchos pensadores a quienes no cabe considerar seguidores de Averroes en ningún sentido que pueda definirse con precisión. Trataremos de describir del mejor modo posible la manera en que algunos pensadores renacentistas trataron este problema insistente y elusivo, así como el uso que dieron, si es que dieron alguno, a las varias soluciones heredadas de sus predecesores antiguos y medievales.

Al explorar los puntos de vista de algunos pensadores renacentistas sobre el tema, comenzaré con Pomponazzi, el representante de la escuela aristotélica, ya que su actitud está íntimamente relacionada con la tradición medieval, aunque sólo sea en este punto en lo particular. En su famoso tratado sobre la inmortalidad del alma Pomponazzi dife-

[2] Hichard H. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, Assen, 1960. Charles B. Schmitt, *Gianfrancesco Pico della Mirandola (1469-1533) and His Critique of Aristotle*, La Haya, 1967; *id., Cicero Scepticus*, La Haya, 1972.

rencia cuidadosamente, tanto al comienzo como al final del mismo, entre lo que es verdadero e indudablemente cierto en sí, y debe ser aceptado como tal con base en la fe, y aquello que puede ser probado dentro de los límites naturales y de acuerdo con las enseñanzas de Aristóteles.[3] Como vimos en el ensayo precedente, debe aceptarse la inmortalidad del alma como un artículo de fe, pues no se la puede demostrar desde una posición natural o aristotélica. En otras palabras, aunque Pomponazzi rechaza en su tratado la posición específica de Averroes, según la cual sólo hay un intelecto, a la vez activo y pasivo, para todos los hombres, en la cuestión de la relación entre la fe y la razón, entre la teología y la filosofía, adopta un punto de vista que ha sido llamado, inexactamente, la teoría de la doble verdad, teoría asociada durante los siglos anteriores de un modo inicial, aunque no exclusivo, con la tradición del averroísmo latino.

Esta doctrina, la cual es más justo que se la describa como separación o dualismo entre la fe y la razón, ha sido muy estudiada por los historiadores modernos, quienes le han dado varias interpretaciones. Como la posición considera evidentemente que las enseñanzas de la fe y de la razón son incompatibles en un sentido llano y simple, y ya que pensadores como Pomponazzi muestran muchísima agudeza y persistencia en presentar los argumentos de la razón, muchos eruditos han deducido que Pomponazzi, así como otros pensadores que emplean la misma línea de razonamiento, no eran sinceros: simplemente adoptaban la teoría dualista como recurso de protección, para cubrir con ella su incredulidad real, aunque secreta, contra la censura eclesiástica. Entre los historiadores que han adoptado este enfoque, quienes tienen firmes convicciones de naturaleza secular y anticlerical, cuando no directamente ateas, alaban a Pomponazzi y a los averroístas como abanderados del librepensamiento moderno; otros, que favorecen el enfoque católico medieval, concurren en suponer que la teoría de la doble verdad era hipócrita, pero invierten los juicios de valor y condenan en términos nada vagos esa hipocresía, así como la incredulidad que le sirve de base.[4]

Si hacemos de lado la cuestión de hasta dónde tiene derecho el historiador, y en especial el historiador de la filosofía, a acumular alabanzas o culpas en las víctimas de su interpretación, me inclino por dudar de la suposición de que Pomponazzi escribió sus enunciados acerca de la fe y la razón con mala fe. No encuentro en los textos apoyo para

[3] *Tractatus de immortalitate animae.* Prólogo y cap. XV.

[4] P. O. Kristeller, "The Myth of Renaissance Atheism and the French Tradition of Free Thought", *Journal of the History of Philosophy*, 1968, núm. 6, pp. 233-243.

tal opinión, y no pretendo poseer recursos especiales, sean químicos o intuitivos, que me permitan captar los pensamientos secretos de un autor que los escribió con tinta invisible entre líneas o que los conservó en su mente sin ponerlos por escrito. Prefiero dejar la carga de probar tal cosa a quienes eso afirman y, mientras tanto, atenerme a los registros escritos, como, pienso yo, debe hacer todo historiador, imitanlo en esto a un juez. Si caemos en la suposición contraria —que un autor quiso decir lo que dice—, suposición no siempre equivocada, llegaremos a la conclusión de que Pomponazzi, uno de los pensadores más honestos y agudos del Renacimiento, se enfrentó a un dilema genuino cuando se vio obligado a admitir, como en el caso de la inmortalidad, que existía una discrepancia entre las conclusiones de la razón y de Aristóteles y las enseñanzas de la Iglesia.

Me inclino por admitir que la teoría dualista, por insatisfactoria que nos parezca, es uno de los intentos posibles por resolver un dilema verdadero, y en especial tratándose de un caso en el que existe una discrepancia indisoluble entre filosofía y teología, entre razón y fe. Incluso diré que para un pensador deseoso de atenerse a la razón y a la fe, y viéndose enfrentado a tal discrepancia, esa es la manera más plausible de abordar, si no de resolver, el dilema. Éste cesa de existir para quien esté dispuesto a arreglárselas sin la razón, sin la fe o sin ambas; para tal persona, la teoría pierde todo propósito y significado. Pero ninguna base tenemos para suponer que ese fue el caso con Pomponazzi, o con sus predecesores o contemporáneos que adoptaron una posición igual o similar.

Es interesante notar que las interpretaciones variadas dadas al punto de vista de Pomponazzi que hemos encontrado en los historiadores modernos habían sido ya expresadas en tiempos de aquél y poco después por sus amigos y sus oponentes, pero se trata de un tema que no podemos atender en este ensayo. En lugar de ello, quiero hacer hincapié en la contribución del dualismo de Pomponazzi al problema que nos concierne. Enfrentado a los llamados opuestos de la religión y la filosofía y comprometido a defender ambos, Pomponazzi defiende en sustancia la idea de que la fe y la razón reinan en dominios separados; con ello abre la posibilidad de un dualismo, e incluso un pluralismo, genuino, que toma en cuenta diferentes fuentes de verdad. Estoy convencido de que tal posición merece aún que la examinen aquellos teólogos conscientes de las afirmaciones contrapuestas a la religión hechas por las ciencias y por la erudición secular, así como por parte de aquellos científicos y filósofos tolerantes de los derechos exigidos por la religión, el arte o cualesquiera otras áreas de la experiencia

humana en relación con nuestro pensamiento. Tal vez sea ése el modo de resolver el problema de las dos culturas o, más bien, de las muchas culturas contenidas en el tejido complejo de nuestra vida y nuestros conocimientos.

Si pasamos de los eruditos aristotélicos del Renacimiento a los humanistas típicos, el problema surge con líneas menos precisas, como es de esperar; pero sigue presente de modos distintos. Un tipo de examen que parece venir al caso es el muy difundido debate sobre la superioridad relativa de las varias artes y ciencias. Hay un mundo de literatura sobre los méritos de la medicina y las leyes, que recientemente ha sido merecedor de cierta atención.[5] Una disputa igual ocurre entre las armas y las letras,[6] y las pretensiones de superioridad de las diferentes artes y ciencias hallan con frecuencia, y por mera coincidencia, defensores elocuentes entre sus propios representantes profesionales. Ejemplo de esto es el *Paragone*, de Leonardo, donde se defiende con cierta prolijidad la superioridad de la pintura sobre otras artes y ciencias.[7] Este tipo de literatura es simplemente parte de una tendencia humanista más amplia: gozar con el alabo o la crítica hecha a diferentes empresas, así como en la comparación de aquellas que se suponen en competición mutua. Es un tipo de razonamiento que hallamos también en algunas áreas de la literatura medieval y que, como patrón general, arranca de la teoría retórica y la literatura antiguas, que fueron mucho mejor conocidas en el Renacimiento.

Desde luego, para los humanistas fue en especial importante defender sus estudios contra las pretensiones de las otras disciplinas; y con mucha frecuencia se trataba de la teología, pero ocasionalmente también de la medicina y de otros campos. Se suele conocer esa literatura con el nombre de defensa de la poesía, y la tenemos en la obra de Petrarca y, antes de él, en la de Mussato, en la de Boccaccio, en la

[5] Lynn Thorndike, *Science and Thought in the Fifteenth Century*, Nueva York, 1929, pp. 24-58. Coluccio Salutati, *De nobilitate legum et medicinae*, ed. por Eugenio Garin, Florencia, 1947. *La disputa della arti nel Quattrocento*, ed. por Eugenio Garin, Florencia, 1947. Giulio F. Pagallo, "Nuovi testi per la 'Disputa delle arti' nel Quattrocento. . .", *Italia Medioevale e Umanistica*, 1959, núm. 2, pp. 467-481. Un "sermo habitus in initio studii sub questione de praestantia medicinae et scientiae legalis", de Julián Bononiense, data de principios del siglo XIV (ms. Vat. lat. 2418; cf. P. O. Kristeller, *Iter Italicum*, 2 vols., Leyden, 1963-1967, vol. 2, p. 313). *Véase* la nota 27 del capítulo V.

[6] Floreció en el siglo XVI. Aun así, Lapo de Castiglionchio, humanista del siglo XV, escribió una *comparatio inter rem militarem et studia literarum* que aparece en varios manuscritos (*v. g.*, Florencia, ms. Ricc. 149, f. 64-84; cf. *Iter Italicum*, 1: 187).

[7] Leonardo de Vinci, *Paragone: A Comparison of the Arts*, I. A. Richter, Londres, 1949.

de Salutati y en la de algunos otros escritores de finales del siglo XV.[8] Ese nombre no debe engañarnos, pues, contra lo que pudiera suponer un lector moderno, dichos autores no entienden por poesía la composición de versos vernáculos, sino la composición de poesía en latín y, sobre todo, el estudio y la interpretación de los poetas antiguos y de otros escritores clásicos, e incluso de todo el ciclo de enseñanza, los *studia humanitatis*, que correspondía a los humanistas y del que derivaron su nombre. Al defender el estudio de los poetas clásicos de sus críticos teológicos, los humanistas recurrieron a algunos de los argumentos empleados por los Padres de la Iglesia, e insistieron a menudo en que los poemas paganos y los mitos contenían significados alegóricos que eran compatibles y de base concordaban con la verdad de la religión cristiana. Esta fe en la alegoría y en la armonía o paralelismo de la sabiduría antigua y la cristiana tienen mucha importancia en el pensamiento, en la literatura y en el arte del Renacimiento y del periodo subsecuente, hasta llegar al siglo XVIII.[9] Desde entonces la alegoría pasó de moda y no coincide con nuestro gusto su aplicación un tanto tosca a la defensa de la literatura antigua. Pero la afirmación de que la poesía y las otras artes revelan sus verdades específicas, compatibles con las de la religión y de las ciencias e, incluso, superiores a ellas, ha tenido muchos defensores entre los críticos literarios románticos y de etapas posteriores, así como en el pensamiento filosófico moderno.

En otro sentido, los humanistas tuvieron que enfrentarse al problema de la verdad al examinar los problemas de índole directamente filosófica y, en especial, los morales, que ellos consideraban parte de su actividad legítima. Si bien una mayoría de ellos se desinteresaba por un método o una terminología precisa, por presentar su pensamiento de un modo sistemático o incluso por el contenido de la cosmología o la metafísica, el ejemplo de Cicerón, su autor favorito entre los antiguos, los animaba a tomar prestadas ideas u oraciones de una amplia variedad de autores antiguos, y a adaptarlas con bastante manga ancha

[8] Respecto a la respuesta que Mussato dio al fraile dominico Johanninus de Mantua, *véase Thesaurus Antiquitatum et Historiarum Italiae*, ed. por J. Georg. Graevio vol. 6, Segunda Parte. Leiden, 1722, cols. 59-62. Petrarca, *De sui ipsius et multorum ignorantia*, L. M. Capelli, París, 1906. *Invective contra medicum*, ed. por P. G. Ricci, Roma, 1950. Giovanni Boccaccio, *Genealogie deorum gentilium libri*, Vincenzo Romano, 2 vols., Bari, 1951, libros XIV y XV, Segunda Parte, pp. 679-785. Colucii Salutati *De laboribus Herculis*, ed. por Berthold Louis Ullman, 2 vols., Zurich, 1951. Hacia mediados del siglo XV un Canon Regular, Timoteo Maffei, escribió un tratado similar, dirigido a Nicolás V y titulado *In sanctam rusticitatem*, que aparece en varios manuscritos (*v. g.*, Florencia, Laurenziana, ms. Ashb. 690, fasc. 2; cf. *Inter Italicum*, 1: 89-90).

[9] Edgar Wind, *Pagan Mysteries in the Renaissance*, Nueva Haven, 1958.

y flexibilidad al pensamiento y a los escritos propios. A diferencia del mero estilo o de la doctrina retórica, el ciceronismo equivale en el pensamiento al eclecticismo y, de Petrarca a Montaigne, los escritos morales de los humanistas están llenos de citas o de ideas adaptadas tomadas de los escritos antiguos más diversos: filósofos técnicos y también moralistas, oradores, poetas o historiadores. No se favoreció a esos autores que la erudición moderna considera los pensadores más grandes de la Antigüedad, sino más bien a Cicerón y Séneca entre los latinos, y a Isócrates, Plutarco y Luciano entre los griegos, escritores todos ellos a quienes se estudia actualmente por la información que nos aportan sobre pensadores anteriores o más originales, y no por sí mismos; autores que atrajeron a los humanistas debido a sus oraciones tersas y a sus anécdotas sorprendentes. Se utilizaban las citas de autores antiguos como elemento de autoridad en su campo, es decir, como un tipo especial de argumento retórico, y cada humanista tenía un libro de notas que era fruto de sus lecturas, notas que usaban en sus escritos y notas doblemente importantes por no existir diccionarios o índices. Finalmente, Erasmo, debido a su *Adagia*, mereció la gratitud de la posteridad porque dio a sus sucesores una colección sistemática de anécdotas y dichos pronta al uso, el verdadero libro de citas del periodo moderno en sus inicios, que todo el mundo utilizaba y pocos mencionaban. Aunque el eclecticismo humanista tendía a ser superficial, mucho más superficial que su equivalente de la Antigüedad, tuvo el mérito, no obstante, de ampliar las fuentes de pensamiento e información que un moralista podía usar. Refleja, además, la profunda curiosidad de la época, más dispuesta a aprovechar generosamente un conjunto amplio de ideas sin digerir que a hacer un análisis lógico minucioso de un reducido cuerpo de textos autorizados, que había sido la tendencia del periodo anterior.

Aparte del empleo ecléctico de ideas tomadas de la Antigüedad, en especial en el campo del pensamiento moral, la repercusión principal del humanismo clásico en la filosofía del Renacimiento fue dar nueva vida a doctrinas filosóficas antiguas distintas al aristotelismo. Es en especial atingente a nuestro problema el resurgimiento del escepticismo antiguo, que observamos en varios pensadores y escritores del siglo XV y, en especial, del XVI.[10] El escepticismo insiste en que puede refutarse toda doctrina filosófica y, según esto, es muy negativo respecto al logro de la verdad. Pero desde la Antigüedad misma el escepticismo ha proclamado que permite la libertad intelectual, pues libera

[10] *Véase* la nota 2.

a sus seguidores de los estrechos límites de una doctrina fija.[11] Más aún, la doctrina del escepticismo permite a sus seguidores aprobar de un modo ecléctico cualquier número de pensamientos específicos, pero siempre y cuando admitan que esos pensamientos son simplemente probables y nunca ciertos o demostrables en un sentido estricto. Ocasionalmente algún escéptico, como Montaigne, concederá incluso que existe una verdad única e inmutable, pero agregando que ningún ser humano puede comprenderla o, al menos, no en su totalidad.[12] En el Renacimiento el escepticismo hizo a menudo alianza con un tipo de fideísmo, como en los casos de Gianfrancesco Pico o Montaigne; esto tenía un precedente en Agustín, pero era, desde luego, totalmente desconocido para los escépticos griegos.[13] Es decir, si bien es posible refutar, y con ello descartar, cualquier enunciado definitivo en el campo de la filosofía y de la sabiduría secular, la doctrina religiosa, con base exclusiva en la fe y en la autoridad, se encuentra liberada de esa regla de la incertidumbre y proporciona con ello una creencia firme, que ningún argumento racional puede sacudir.

El platonismo fue otra escuela filosófica clásica revivificada a resultas del humanismo. Fue el platonismo renacentista el que, en mi opinión, hizo las contribuciones más interesantes a nuestro problema. Aquí no sólo encontramos la tendencia a establecer una armonía entre la religión y la filosofía —superándose así el dualismo de los aristotélicos y los escépticos y volviéndose, en cierto sentido, a un nivel diferente de la posición tomista—, sino también a reconocer que existe una verdad universal totalizadora, en la que participan las doctrinas de cada escuela o de cada pensador en lo individual, reafirmándose así, de un modo más positivo, la variedad y la libertad intelectuales que los eclécticos y los escépticos buscaban.

Este punto de vista general está claramente expresado en el pensamiento de Nicolás Cusano. En la metafísica de este pensador cada ser en lo particular es una manifestación o una contracción particular de un principio infinito y divino y, al mismo tiempo, cada doctrina humana es la expresión especial de una verdad universal que no puede ser manifestada mediante ningún enunciado particular. Partiendo de esta

[11] Eugene F. Rice, Jr., *The Renaissance Idea of Wisdom*, Cambridge, Mass., 1958, pp. 187-190.

[12] Montaigne, *Essais*, Jean Plattard, París, 1947, vol. 2, Primera Parte, p. 326.

[13] En lo que toca a Gianfrancesco Pico *véase* Charles B. Schmitt, *Gianfrancesco Pico della Mirandola*, Para Montaigne, *véase* Donald M. Frame, *Montaigne's Discovery of Man*, Nueva York, 1955, pp. 57-73.

base, Cusano puede encontrar una verdad parcial en distintas doctrinas filosóficas y religiosas, incluyendo el mahometismo.[14]

Lo que en Cusano es un concepto omnipresente, íntimamente unido a la esencia de su metafísica, en la Academia florentina y sus seguidores aparece como una serie de enunciados articulada, aunque no siempre desarrollada en plenitud. En la obra de su dirigente, Marsilio Ficino, encontramos varios conceptos que apuntan hacia la idea de una verdad universal. En primer lugar, Ficino insiste en que hay una armonía basica entre la filosofía platónica y la teología cristiana. Cuando intenta defender la inmortalidad del alma, que él considera esencial para la religión y la teología, y refutar la doctrina averroísta de la unidad del intelecto, que considera incompatible con la inmortalidad, insiste en que sus oponentes han destruido la armonía entre religión y filosofía, y que él, Ficino, ha sido elegido por la providencia para restaurar dicha unidad.[15] Sin embargo, en su intento por establecer la armonía entre la filosofía y la teología, mucho avanza en ponerlas al mismo nivel, llamando hermanas a la filosofía y la religión y afirmando que se trata de expresiones diferentes de una misma verdad fundamental.[16] Al elevar a la filosofía hasta el nivel de la teología (y la principal obra filosófica de Ficino se llama *Teología platónica*), no sólo va más allá de sus predecesores tomistas, sino también de sus oponentes aristotélicos, Más aún, aunque Ficino suele hablar exclusivamente en función de la filosofía platónica y de la teología cristiana, el horizonte de su verdad es un tanto más amplio de lo que supondríamos. No sólo opina que el judaísmo antiguo es predecesor verdadero de la doctrina cristiana, como lo requiere la ortodoxia, sino que afirma también que las demás religiones tienen por base el deseo fundamental del hombre por Dios; que todas aspiran, aunque sea inconscientemente, al Dios verdadero, del cual el cristianismo representa la especie perfecta.[17]

En el enfoque que Ficino aplica a la historia de la filosofía tenemos una tendencia similar a mostrar una tolerancia más generosa. En seguimiento del precedente asentado por sus predecesores neoplatónicos y bizantinos, Ficino considera que las obras atribuidas a Hermes Trismegisto, Zoroastro, Orfeo y Pitágoras, que la erudición actual ha reconocido como falsificaciones llevadas a cabo hacia finales de la Antigüe-

[14] Ernst Cassirer, *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy*, trad. por Mario Domandi, Nueva York, 1963, pp. 28-31.
[15] P. O. Kristeler, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, Nueva York, 1943, pp. 27-29.
[16] *Ibid.*, pp. 320-323.
[17] *Ibid.*, pp: 316-320.

dad, son monumentos genuinos de la sabiduría pagana antigua, tanto oriental como griega. Ficino insiste en la afinidad doctrinal entre esos escritos y los de Platón y su escuela, y considera a los sabios de la Antigüedad, supuestos autores de esos escritos, como predecesores y maestros de Platón. Según opina, constituyen una tradición de teología y filosofía paganas tan antiguas como la religión hebrea y la cristiana, que se remonta a Mercurio Trismegisto, un contemporáneo de Moisés. Por tanto, y según su punto de vista, tenemos una tradición más o menos continua, expresada en dos ramas diferentes pero paralelas: filosófica o pagana y religiosa o hebrea y cristiana, que va en línea casi continua de los días de Moisés y Trismegisto hasta los de él.[18]

En la historia de la filosofía propiamente dicha tenemos bastantes escuelas y doctrinas que Ficino rechaza; pero lo vemos obviamente dispuesto a absorber en su síntesis tantos autores como le es posible, cosa fácil de comprobar con base en la variedad de escritores que cita como autoridades para apoyar las ideas específicas que él, Ficino, avala. Aparte de la tradición platónica, Ficino respeta y utiliza a Aristóteles y sus comentadores —e incluso a Epicuro y Lucrecio— con mayor frecuencia y franqueza de lo que sería de esperar; y está claro que su platonismo, con toda justeza llamado así, puesto que Ficino admira a Platón y su escuela por encima de todas las cosas, tiende a ser más inclusivo que exclusivo en lo que toca a otras escuelas y pensadores.

Giovanni Pico della Mirandola, amigo y asociado de Ficino y más joven que éste, fue mucho más allá de su maestro en la concepción de una verdad universal, y dio a la doctrina de la verdad universal una expresión clásica muy representativa del periodo renacentista que ha sido famosa desde entonces. Al hacer hincapié en los elementos similares que hay en la obra de Ficino, no intento disminuir el mérito de Pico, sino demostrar cómo y en qué medida preparó aquél el terreno para las ideas mucho más evolucionadas que sobre el tema tenía el último.

En Pico es una suposición de lo más constante y central la idea de que la verdad es universal, y que los pensadores de todas las tradiciones filosóficas y religiosas tienen su parte en ella. Esto se une íntimamente a la idea de libertad que Pico defendía, pues repite una y otra vez que no debemos limitarnos a las enseñanzas de un pensador o de una escuela única, sino que debemos estudiar a todos los pensadores del pasado, para descubrir la verdad expresada en sus escritos. La

[18] *Ibid.*, pp. 25-27.

convicción de que en las obras de los pensadores de todos los tiempos, lugares y religiones hay una parte de la verdad, motiva y justifica la vasta curiosidad intelectual que ha hecho merecidamente famoso a Pico.

Esta curiosidad universal está reflejada en la preparación y en la biblioteca de Pico. Tuvo éste una educación humanista, que incluía un conocimiento sólido de la literatura griega y latina clásica, así como un adiestramiento escolástico adquirido en Padua y en París, que le permitió una familiaridad desusada con los escritores filosóficos y teológicos de la Edad Media. Esta combinación de lo humanista y lo escolástico era poco usual, al menos en la medida conseguida por Pico, y explica por qué éste, si bien reconocido por sus amigos y contemporáneos como un humanista consumado, se apartó de su senda para defender a los escolásticos de Ermolao Barbaro. Gracias a su contacto con Ficino, se familiarizó plenamente con las fuentes auténticas y apócrifas del platonismo. Pero su curiosidad lo llevó más allá de esto. Pico aprendió hebreo, arameo y árabe, e hizo que le explicaran y tradujeran la obra de muchos escritores árabes y hebreos que los sabios occidentales desconocían. Esto incluye a Averroes y otros pensadores árabes, los comentadores judíos del Antiguo Testamento y los cabalistas judíos. Pico estaba convencido de que los cabalistas coincidían de base con la teología cristiana, y esto dio lugar a una corriente de cabalismo cristiano que permaneció viva por varios siglos, y que en años recientes ha atraído mucho la atención de los eruditos. La vasta variedad de fuentes empleada por Pico no sólo es comprobable en su biblioteca, sino también en sus escritos.[19]

La expresión más directa de esta creencia de Pico en que la verdad puede ser descubierta en los escritos de muchos autores y escuelas aparece en las 900 tesis, que reunió en 1486 para presentar en una argumentación pública que se proponía sostener en Roma el año siguiente, y que posteriormente prohibió el papa Inocencio VIII, después de que una comisión papal examinara las tesis y las encontrara heréticas o dudosas. Dichas tesis abarcan el campo de la filosofía, de la teología y varios otros, y se presentan algunas de ellas como expresión de la opinión sostenida por Pico. No obstante, muchas han sido tomadas explícitamente de las obras de una amplia variedad de pensadores. Entre

[19] P. O. Kristeller, "Giovanni Pico della Mirandola and His Sources", en *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'umanesimo: Convegno internazionale*, vol. 1; *Relazioni*, Florencia, 1965, pp. 35-133. Cf. P. Kibre, *The Library of Pico della Mirandola*, Nueva York, 1936. Respecto a su cabalismo, *véase* Joseph L. Blau, *The Christian Interpretation of the Cabala in the Renaissance*, Nueva York, 1944. François Secret, *Les kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, París, 1964.

los autores utilizados no sólo tenemos a Alberto, Tomás y Duns Escoto, sino varios otros escolásticos medievales; luego Averroes, Avicena y varios pensadores árabes y judíos más; a continuación cierto número de filósofos aristotélicos y neoplatónicos griegos, teólogos antiguos como Pitágoras y Trismegisto y, finalmente, los cabalistas.[20] Esa combinación de autores, cuyos puntos de vista han dado lugar a escuelas opuestas, claramente expresa la convicción de Pico: las enseñanzas de esas escuelas, o al menos de algunas de ellas, pueden unirse en una doctrina que todo lo abarque; esta tendencia queda curiosamente expuesta en otra tesis, donde Pico afirma que la unidad del intelecto puede ser reconciliada con la inmortalidad del alma, punto de vista al que no se habrían adherido ni Ficino ni Pomponazzi.[21]

Sin embargo, la idea de que todos los pensadores participan en la verdad no es mera sugestión hecha por la elección de los autores citados en las tesis, sino que está explícitamente asentada en el Discurso que Pico compuso para la discusión. Este Discurso, que ha llegado a nuestras manos en un borrador (descubierto por Garin) y en una edición póstuma, trata en la segunda parte la universalidad de la verdad con igual elocuencia que en la primera la dignidad del hombre. También se ve claramente que la universalidad de la verdad constituye el tema con el cual se anuncia y justifica la argumentación de las tesis; por tanto, Pico repite, esta sección, con cambios menores, en la *Apología*, que publica en 1487, tras la condena de algunas de sus tesis. "No estando sujeto a la doctrina de ningún hombre", dice Pico, "he ido a todos los maestros de la filosofía, he investigado todos los libros y conocido todas las escuelas". Agrega que cada escuela, y cada filósofo tiene algún mérito distintivo, y encomia en cada ocasión a los filósofos cuyas doctrinas va a defender. "Por tal razón he deseado traer ante el público las opiniones de todas las escuelas [. . .] y no de una sola, pues busco que la luz de la verdad [. . .] brille con mayor fuerza en nuestras mentes gracias a la comparación de varias sectas y al examen de filosofías variadas."[22] Pero no satisfecho con repetir las verdades descubiertas por otros, Pico dice haber agregado otras propias, y en el resto de las tesis pasa a justificar algunas de las enseñanzas que asienta. En la primera versión del Discurso aparece la idea subyacente, expresada de un modo todavía más conciso: "Nadie hubo en el pasado, nadie habrá en el futuro, que entienda la verdad en toda su integridad. Su

[20] Jo. Pico, *Opera*, Basilea, 1572, pp. 63-113. Pico della Mirandola, *Conclusiones*, Bohdan Kieszkowski, Ginebra, 1973.

[21] *Véase* Kristeller, "Giovanni Pico", p. 63.

[22] *De hominis dignitate*, ed. por Eugenio Garin, Florencia, 1942, pp. 138-142.

inmensidad es demasiado grande para que logre igualarla la capacidad humana."[23]

En su idea de verdad Pico comparte el rechazo de los escépticos a cualquier reclamo dogmático de un guía o una escuela en lo particular; comparte con los eclécticos la libertad intelectual de elegir en los escritos de cualquier filósofo aquello que parezca cierto o útil. Sin embargo, y a diferencia de los eclécticos, no elige al azar lo que desea; parece guiarlo una certeza intuitiva acerca de la verdad (derivada por él de la tradición platónica); a diferencia de los escépticos, no hace hincapié en la insuficiencia que separa a toda opinión humana de la verdad absoluta, y sí en la parte positiva derivada de dicha verdad. Pico, a diferencia de Hegel, no cree que toda posición filosófica constituya, como un todo, una forma de la verdad. Más bien opina (idea derivada de la tradición escolástica) que la obra de cada pensador está compuesta de un número enorme de enunciados específicos, y que lo cierto o falso de cualquiera de ellos no afecta a los demás. Pico se siente en plena libertad de rechazar los puntos de vista de cualquier pensador anterior respecto a cualquier punto en lo particular; a la vez, está convencido de que la obra de todo filósofo digno de ese nombre incluye algunos enunciados ciertos, y que la presencia de éstos hace digno de estudio al filósofo y justifica el esfuerzo que debamos hacer para estudiar su idioma y leer sus obras.

Al mismo tiempo, Pico no cree que el estudio de las opiniones del pasado impida el tener pensamientos nuevos y originales. Al combinar o volver a combinar los puntos de vista expresados por nuestros predecesores, les estamos dando ya una forma y una síntesis diferentes de cualquiera de ellos; al adoptar o criticar sus opiniones, limpiamos el terreno para luego proponer opiniones propias nuevas y más válidas. De este modo, Pico expresa una confianza suprema en el valor del aprendizaje y de la originalidad, y la única reserva que pudiéramos tener es que si bien nos ofrece un programa magnífico, Pico se vio impedido —y acaso no sólo por su temprana muerte— de verterlo en un sistema concreto y visible. Sin embargo, si tomamos su punto de vista sobre la verdad universal como idea reguladora, y no como doctrina establecida, sigue siendo tan sugerente como en su época. Únicamente las ideas y tradiciones específicas y los elementos de conocimiento que se nos dan, y que debemos procurar armonizar, difieren de los del Renacimiento.

Antes de abandonar el tema, debemos examinar brevemente otro autor del Renacimiento, quien pertenece a la escuela de Ficino y Pico, y que fue mucho menos famoso o distinguido que ellos. Se trata de Agostino Esteuco, teólogo católico liberal de mediados del siglo XVI. Al expresar de nuevo y desarrollar con gran conocimiento los puntos de vista de los platónicos renacentistas, eligió para su obra principal un título que resume de un modo nuevo las aspiraciones de aquéllos, y que ejercería una atracción permanente en todos los siglos siguientes, hasta llegar al nuestro: la filosofía perenne.[24] Esta idea de la filosofía perenne, de una sabiduría que abarca toda la historia del pensamiento humano, ha sido expresada varias veces, incluso en nuestro siglo, aunque en cada caso se haya visto oscurecida por ideas falsas o inoportunas. Además, muchos sistemas diferentes han afirmado ser representantes de esa filosofía perenne. Lo más frecuente es que se haya utilizado el nombre en relación con el tomismo; de aquí que algunos eruditos, conocedores del título de la obra de Esteuco, pero no del contenido, hayan considerado que este pensador era tomista. De hecho, Esteuco fue platónico y renacentista, y la filosofía perenne que tenía en mientes era el platonismo, representado por Platón y sus seguidores del pasado y del presente, pero también por sus supuestos predecesores. En efecto, Esteuco pensaba un Platón que en lo básico concordaba en un cierto número de puntos con Aristóteles y otros filósofos antiguos y, sobre todo, con la teología judía y cristiana.

El nombre de filosofía perenne resultó afortunado, y lo adoptaron muchos pensadores posteriores, compartieran o no la posición filosófica de Esteuco o estuvieran o no conscientes de ella. Es un nombre que puede adaptarse a las declaraciones de una escuela en lo especial, pero de origen refleja la idea —cuya mejor expresión está en Pico— de una verdad universal situada más allá de cualquier doctrina humana particular, pero en la que cualquier doctrina digna del nombre tiene su parte. La idea de una filosofía perenne nos impone la tarea de mantenerla viva tratando de captar y sintetizar cada elemento de verdad aportado por los pensadores y las tradiciones primeros que tengamos al alcance, y agregándole cualquier elemento que descubramos mediante los recursos del pensamiento o de la experiencia.

Hemos llegado al final de nuestro rápido y un tanto superficial examen de tres de los principales temas del pensamiento renacentista: la dignidad del hombre, la inmortalidad del alma y la unidad de la verdad.

[23] Eugenio Garin, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano.* Florencia, 1961, p. 239.

[24] Charles B. Schmitt, "Perennial Philosophy: From Agostino Steuco to Leibniz", *Journal of the History of Ideas,* 1966, núm. 27, pp. 505-532. *Véase* la nota 89 del capítulo VI.

No hemos intentado agotar las numerosas doctrinas filosóficas y teológicas que, pudiéramos suponer, en conjunto componen el concepto de hombre sostenido por el Renacimiento. Hemos tocado meramente tres aspectos de ese concepto. El elogio hecho de la dignidad del hombre refleja algunas de las aspiraciones del periodo y lleva al intento de asignar al ser humano un lugar privilegiado en el esquema de las cosas. La doctrina de la inmortalidad es, en cierta manera, una extensión de la dignidad y la individualidad del hombre más allá de los límites de su vida presente y, por lo mismo, el hincapié hecho en la inmortalidad proporciona, a su vez, un horizonte a la vida en esta tierra. Es posible concebir y abordar desde distintos ángulos el problema de la verdad, pero el aspecto en que hemos insistido —la búsqueda de la unidad de la verdad frente a doctrinas divergentes y aparentemente incompatibles— se relaciona también con el hombre y sus intereses. En un momento como el que vivimos, en el que se habla tanto de compromiso, no estaría de más indicar que una de las obligaciones humanas principales —y la única legítima para un filósofo, teólogo, científico o erudito— es la que se tiene con la verdad, y que, incluso, hay cierta base de autoridad existencial en apoyo de tal afirmación. Pero no tengo reparo en admitir que los problemas examinados aquí representan una selección pequeña y arbitraria de las muchas ideas filosóficas que los pensadores del Renacimiento expresaron acerca del hombre o de cualquier otro tema. Las he elegido simplemente porque me parecen interesantes y características entre las ideas que he encontrado en la obra de algunos de los autores renacentistas que con mayor frecuencia y atención he leído, aunque incluso en el caso de esos autores mis conocimientos y mi comprensión tienen, obviamente, sus limitaciones.

No es mi intención sugerir que el pensamiento renacentista, en las cuestiones que hemos examinado o en cualesquiera otras, nos da soluciones prontas que podamos aceptar como respuestas válidas para nuestros problemas. Todo periodo, toda generación, toda persona pensante debe hallar sus propias respuestas, y si estudiamos la historia de la filosofía o de la civilización en busca de esas respuestas confeccionadas, probablemente acabaremos decepcionados. El pensamiento del pasado es intrínsecamente interesante porque, pienso yo, ofrece a nuestros problemas precedentes y analogías; porque, tal vez, amplía nuestra perspectiva poniendo ante nuestra vida alternativas que no habíamos pensado. No debemos admirar o imitar el pasado sin reservas, pero tampoco podemos permitirnos el ignorarlo por completo. Debemos conocerlo antes de tomar de él todo lo útil y provechoso y rechazar el resto.

He oído a menudo a educadores responsables —o más bien irresponsables— afirmar que el conocimiento del pasado —e incluso nuestro conocimiento actual— debe ser adaptado a las necesidades e intereses de nuestro tiempo, y en especial a los de la generación más joven. Más bien debemos defender nuestra convicción de que si no todo, sí parte de ese conocimiento es intrínsecamente cierto y válido, y que la generación más joven debe absorberlo antes de que pueda hacer una contribución propia valedera. A la larga, no medimos el pasado; se nos mide y juzga de acuerdo con él, pues debemos probar al futuro que hemos vivido siguiendo las normas del pasado. Se ha dicho que no sabrá mandar quien no supo obedecer; parafraseando lo anterior, digo que nadie sabrá crear o construir si antes no ha aprendido lo que debe aprender.

La civilización humana es un proceso acumulativo, y es más fácil y rápido destruir que reconstruir cualquiera de sus partes. Ninguna generación podrá construirla o reconstruirla desde la base, y por ello debemos aceptar agradecidos y apreciar los materiales de construcción que nos han dejado periodos anteriores no menos creadores que el nuestro. Se trata de una herencia que cada generación está obligada a transmitir a sus sucesores. No podrá evitar el descuidar y destruir una parte de ella, pero siempre deberá intentar conservar lo digno de ser preservado y, en lugar de lo destruido, procurar poner algo mejor.

QUINTA PARTE

LA FILOSOFÍA Y LA RETÓRICA DE LA ANTIGÜEDAD AL RENACIMIENTO

INTRODUCCIÓN

La relación entre la retórica y la filosofía es un fenómeno muy complejo; en el Occidente tiene una historia larga y complicada, que parte de la antigüedad griega y romana, pasa por la Edad Media bizantina y latina, cubre el Renacimiento hasta, por lo menos, el siglo XVIII y, en forma modificada, llega incluso a nuestros días. Aunque dependerá del periodo o de la tendencia sujeta a examen, es posible caracterizar esa relación como de coexistencia o rivalidad, de influencia mutua o sobreposiciones. Como historiador de la filosofía, tiendo a dar por sentada la definición e historia fundamental de la filosofía, y a preocuparme de la definición y la historia de la retórica, material que parece poseer una tradición menos continua y que ha sido explorada en menor detalle, aunque en años recientes ha ido atrayendo cada vez más la atención de los especialistas.

Si queremos llegar a una idea clara de la retórica, hemos de luchar contra un cierto número de confusiones que tienden a distorsionar el tema. Hoy día nos hemos preocupado mucho, e incluso obsesionado, con el problema del lenguaje. Para muchos pensadores de nuestro tiempo la filosofía ha quedado reducida al análisis del lenguaje, y los problemas de éste son el aspecto central de disciplinas tan diversas como la lógica, la lingüística, la antropología y la crítica literaria, por sólo mencionar unas cuantas. Sin embargo, y por extraño que parezca, pocos intentos se han hecho por coordinar esos enfoques del lenguaje o por relacionarlos con otros tratamientos dados en el pasado al idioma, como son la gramática o la retórica.

El empleo popular dado hoy en día al término retórica es otra causa de confusión. Se lo considera equivalente de retórica vacía, y está muy difundida la creencia de que un discurso muy adornado, en la mayoría de los casos laudatorio, no refleja los hechos del caso o la opinión verdadera del orador, pues se trata de un mero ejercicio. Tras esta idea popular late la opinión, que se remonta al romanticismo, de que cabe dudar de la existencia de reglas válidas para hablar o escribir bien. En tiempos más recientes se ha hablado de la retórica radical, expresión usada para disculpar los excesos de la propaganda irresponsable y ocultar sus peligros, como si éstos no fueran claros desde hace más o menos cincuenta años.

Deseo que se olviden esos lugares comunes y que volvamos a los sig-

nificados originales y tradicionales de retórica, en uso antes del siglo XIX. Incluso entonces, y ya en la Antigüedad clásica, retórica tenía varios significados, connotaciones y asociaciones. Como teoría del discurso, era un instrumento de la política y de la práctica legal. Como teoría del debate, se relacionaba con la lógica y con la dialéctica. Como una teoría de la composición en prosa, tenía nexos íntimos con la poética y la crítica literaria. La retórica abordaba la gramática y la teoría y la práctica de la historiografía. Como despertaba las pasiones y recurría a sentencias morales, se la relacionaba con la ética y a menudo se afirmaba que era una filosofía. Como programa de instrucción avanzada, por siglos fue rival, y a menudo rival afortunado, de la filosofía y las ciencias. Y de ninguna manera ha ocurrido que sus intereses estén muertos, a pesar del romanticismo y de la ignorancia actual. En las universidades estadounidenses sigue habiendo cátedras y cursos de retórica, y contamos con publicaciones periódicas dedicadas a su teoría y su historia; y allí donde ha desaparecido el nombre de retórica, la materia sobrevive con otras denominaciones, como las de composición, crítica e incluso literatura inglesa, el curso académico más difundido en este país.

Al estudiar la historia de la retórica, tanto en la Antigüedad como en periodos posteriores, debemos tener en mente varios aspectos relacionados, aunque diferentes: la práctica en sí de hablar y escribir; las teorías que intentan describirla o gobernarla; la enseñanza de la materia en escuelas y universidades; la literatura que refleja la práctica, la teoría y la enseñanza de la retórica, literatura que está a disposición de épocas posteriores. Componen esta literatura discursos y otras variedades de composiciones, modelos y ejercicios, tratados teóricos y libros de texto. En el caso de algunos de los textos más autorizados, su difusión en manuscritos y obras impresas es un aspecto importante de nuestro tema su uso en las escuelas, así como los comentarios sobre ellos escritos. Sin embargo, las pruebas existentes, si bien considerables, lejos están de ser completas. Se ha perdido mucha literatura, en especial la de la Antigüedad clásica, y estamos obligados a deducir su importancia y a reconstruirla a partir de fragmentos y testimonios; e incluso cuando llegamos a la Edad Media y al Renacimiento, vemos que muchos textos no sobrevivieron y muchos más conservados en manuscritos siguen inéditos, inexplorados u olvidados.

Si decimos que la retórica es el arte de hablar bien, y la filosofía la ciencia que descubre y describe la verdad (al menos en un sentido general, diferente del de las ciencias especiales), vemos que esas dos actividades, tanto en la Antigüedad como en otras épocas, no sólo coexistían y a menudo competían entre sí, sino que se sobreponían, invadía una el territorio de la obra y se influían entre sí. Debemos recordar siempre que no sólo hay una filosofía practicada por filósofos y a ellos encaminada, sino una filosofía implícita en la retórica, que los retóricos consideran dominio propio. Y al revés, no sólo hay una retórica que los filósofos enseñan como parte de la filosofía, sino una retórica creada por retóricos profesionales y a ellos dirigida; esos retóricos se mostraban a menudo totalmente ajenos a la filosofía, y por lo mismo suelen hacerlos de lado los historiadores de esta rama del conocimiento.

XII. LA ANTIGÜEDAD CLÁSICA

Al hablar de la retórica griega y romana antigua, no podemos menos que notar la enorme influencia que ejerció en periodos posteriores; por tanto, debemos prestar atención a los textos y doctrinas que tuvieron un papel central en esa influencia. Por otra parte, la influencia de la retórica antigua en la Edad Media y en el Renacimiento conllevan un proceso continuo de selección y transformación; se deduce de aquí que la retórica antigua posee muchos aspectos propios que no sobrevivieron a la Antigüedad y que es necesario tomar en cuenta.[1]

Si la filosofía griega se originó en Asia Menor a principios del siglo VI a.c., con aquellos filósofos naturales llamados presocráticos, la retórica apareció en Sicilia después de mediado el siglo V. Los primeros libros de retórica, de Córax y Tisias, intentaban al parecer formular reglas para los discursos judiciales que los abogados solían pronunciar ante las cortes de las ciudades griegas de Sicilia; como resultado de tal origen, la teoría retórica antigua, hasta sus finales mismos, hace más hincapié en la palabra hablada que en la escrita, sobre todo tratándose de discursos judiciales. Pronto se sumaron otras dos variedades de discurso a la práctica y a la teoría de los retóricos: el deliberativo ante una asamblea pública, y el epidéctico, expuesto en público como prueba de dominio del género.

Cuando, durante la segunda mitad del siglo V, Gorgias, que vino de Sicilia, y otros sofistas comenzaron a enseñar retórica en Atenas y en

[1] Richard Volkmann, *Die Rhetorik der Griechen und Römer*, 2a. ed., Leipzig, 1885; reimpreso en 1963. Hans von Armim, *Leben und Werke des Dio von Prusa*, Berlín, 1898. Wilhelm Kroll, "Rhetorik", en *Pauly-Wissowa, Real-Encyklopaedie der klassischen Altertumswissenschaft, Supplementband* 7, Stuttgart, 1940, cols. 1039-1138. Charles S. Baldwin, *Ancient Rhetorik and Poetic*, Nueva Nork, 1924, Heinrich Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetoric*, Munich, 1960, 2 vols., George Kennedy, *The Art of Persuasion in Greece*, Princeton, N. J., 1963; *id.*, *The Art of Rhetoric in the Roman World*, Princeton, 1972. William R. Roberts, *Greek Rhetoric and Literary Criticism*, Nueva York, 1963. Josef Martin, *Antike Rhetorik*, Munich, 1974. *Véase* también H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, París, 1948, trad. por George Lamb como *A History of Education in Antiquity*, Londres, 1956. Donald L. Clark, *Rhetoric in Greco-Roman Education*, Nueva York, 1957. Eduard Norden, *Die antike Kunstprosa*, Stuttgart, 1958, 5a. ed., 2 vols., Wesley Trimpi, "The Ancient Hypothesis of Fiction: An Essay on the Origins of Literary Theory", *Tradito*, 1971, núm. 27, pp. 1-78; *id.*, "The Quality of Fiction: The Rhetorical Transmission of Literary Theory", *ibid.*, 1974, núm. 30, pp. 1-118. Aldo D. Scaglione, *The Classical Theory of Composition*, Chapel Hill, N. C., 1972.

otras ciudades griegas, mediante reglas y modelos, desarrollaron los tres géneros de la oratoria clásica. Prometieron preparar a los futuros abogados y estadistas en sus tareas; pero aunque el arte de hablar tenía un lugar preponderante en el programa, los sofistas se interesaban también por varias otras materias, como la gramática, la lógica, la ética y la crítica literaria.[2] Su teoría y su práctica influyeron en Eurípides y en otros poetas; los historiadores Herodoto y Tucídides muestran en su estilo y en la composición de sus discursos ficticios la fuerte influencia de la retórica de sus tiempos, y esta práctica influyó en la historiografía hasta principios de la época moderna. Según nos hace saber Aristófanes, a Sócrates lo confundían muchos de sus contemporáneos con los sofistas; ahora bien, si vamos a creer a sus discípulos, Platón y Jenofonte, le interesaban la lógica y la ética, pero no la retórica.[3] Platón —especialmente en *Gorgias* y otras obras de sus periodos primero y maduro— fue un crítico acerbo de los sofistas y de su retórica, y calificó ésta de conocimiento falsificado, que permite opiniones, pero no un conocimiento firme.[4]

La Atenas del siglo IV, que fue testigo de las actividades de Platón y de Aristóteles, produjo asimismo los oradores más famosos cuya obra haya llegado a nosotros de la antigüedad griega: los oradores áticos y entre ellos, en especial, Lisias, Isócrates, Demóstenes y Esquines.[5] Lisias, quien comenzó sus actividades en el siglo V, sobresalió en los discursos judiciales, aunque también escribió declamaciones y tuvo éxito como maestro. En el *Fedro* Platón nos da una caricatura de Lisias como maestro, junto con la parodia de una declamación escrita en su estilo.[6] En el *Menexeno*, Platón nos da su versión de una oración fúnebre en honor de los soldados atenienses muertos durante la guerra.[7] Se trata de un género derivado de la práctica real, e invita a una comparación con piezas similares atribuidas a Lisias y Demóstenes y, sobre todo, con el famoso discurso de Pericles que tenemos en Tucídides.[8]

El *Fedro*, uno de los últimos escritos de Platón, es importante también por otra razón. A diferencia del *Gorgias*, que condena del todo la retórica, el *Fedro* acepta una retórica disciplinada por consideraciones

[2] Werner Jaeger, *Paideia: die Formung des griechischen Menschen*, Berlín, 1959, 4a. ed., 4 vols., vol. 1, pp. 364-418 ("Die Sophisten"). Heinrich Gomperz, *Sophistik und Rhetorik*, Leipzig, 1912; reimpreso en 1965.

[3] Aristófanes, *Las nubes*. Platón, *Apología*.

[4] Platón, *Gorgias*, pp. 462c-465e.

[5] Friedrich Wilhelm Blass, *Die attische Beredsamkeit*, Leipzig, 1887-1898, 2a. ed., 3 vols.

[6] Platón, *Fedro*, pp. 227a-234c.

[7] Platón, *Menexeno*, pp. 236d-249c.

[8] Tucídides, II, pp. 35-46.

filosóficas y éticas y, por lo mismo, capaz de funcionar como un instrumento de la verdad.[9]

Isócrates compuso discursos judiciales y, en especial, epidécticos; fundó, asimismo, una escuela de retórica que, por muchos años, compitió con la Academia de Platón como centro de educación superior. Ofrecía en ella un programa de estudios que no se limitaba a la retórica formal, pues abarcaba también una amplia instrucción literaria, moral y política. Además, Isócrates afirmaba que en su escuela se enseñaba filosofía, pero empleaba el término en un sentido amplio, que no la limitaba a la profesional. Isócrates es el prototipo de humanista interesado en la literatura y en la ética, pero no en las ciencias o en la filosofía técnica.[10]

Con Demóstenes y sus contemporáneos la oratoria ateniense y griega alcanzó su punto culminante en el campo de la elocuencia política. Como estadista Demóstenes resultó, a fin de cuentas, infortunado; pero sus discursos han sido siempre admirados e imitados, por ser modelos sin par de la prosa y la composición clásica.

Si en sus últimos años Platón acabó por reconocerle a la retórica un valor limitado, su discípulo Aristóteles fue más allá y la enseñaba en su escuela, el Liceo. La *Retórica* de Aristóteles, que reúne sus conferencias sobre el tema, es uno de los tratados de retórica más importantes de la Antigüedad que haya llegado a nuestras manos.[11] Esta obra tiende a demostrar que los filósofos estaban mejor preparados que los retóricos profesionales para enseñar retórica. Por otra parte, Aristóteles no considera a ésta el tema central de la educación superior, sino una parte limitada, e incluso subordinada, de los estudios filosóficos. En el *Corpus* aristotélico la *Retórica* viene a continuación de la *Política* (y de la *Economía*) y precede a la *Poética*, indicando con ello dos nexos que proceden de los sofistas. La obra contiene, además, una detallada teoría de las pasiones, que la une con la *Ética*, y una detallada teoría del debate, que la une con la lógica y la dialéctica, enlace expresado también en la oración con que abre el texto.[12] Esos lazos tienen importancia y aparecen en todas las clasificaciones de las ciencias posteriores, hasta principios de la época moderna.

[9] Platón, *Fedro*, pp. 258d y *passim*.

[10] Jaeger, *Paideia*, 3: pp. 105-225. Respecto a los derechos de Isócrates a ser llamado filósofo, *véase De antidosi*, pp. 175 y *ss.*, pp. 270 y *ss.*; cf. Jaeger, *Paideia*, 3: 396, n. 13.

[11] Friedrich Solmsen, *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik*, Berlín, 1929; *id.*, "The Aristotelian Tradition in Ancient Rhetoric", *American Journal of Philology*, 1941, núm. 62, pp. 35-50, 169-190.

[12] Aristóteles, *Retórica* I, 1, 1354a 1. *Véanse* también los muchos pasajes en que se compara la argumentación retórica (*enthymema*) con el silogismo. Respecto a la teoría de las pasiones, *véase Retórica* II, 1-11.

Es obvio que si en su *Retórica* Aristóteles agregó y aclaró muchos conceptos, también tomó una buena parte de su material de tratados anteriores, escritos por retóricos profesionales. Por otra parte, y a pesar de su calidad, esta obra no ejerció en los retóricos profesionales posteriores tanta influencia como suele suponerse. Sin embargo, Aristóteles puso el precedente para los filósofos profesionales posteriores, quienes incluyeron la retórica entre sus temas. Teofrasto, discípulo de Aristóteles, hizo contribuciones importantes a la teoría de la retórica,[13] y los estoicos la enseñaban como parte de la lógica.[14] Panecio, fundador del estoicismo medio, transfirió la categoría del *decorum* de la retórica a la ética;[15] Filo de Larissa, un filósofo académico y uno de los maestros de Cicerón, enseñó retórica y filosofía, compitiendo así con los retóricos profesionales en el terreno de éstos. Por otra parte, Epicuro y su escuela continuaron la crítica hecha por Platón a la retórica, y luego siguieron esta línea el filósofo peripatético Critolao y el escéptico Sexto Empírico.[16] Entre los filósofos neoplatónicos tenemos algunos que mostraron interés en los problemas de la retórica y de la crítica literaria, y otros más que incluso enseñaron la materia y dejaron algunos escritos sobre ella.[17] Por tanto, podemos decir que la actitud de los filósofos profesionales griegos ante la retórica, de Platón y Aristóteles hasta finales de la Antigüedad, se mueve entre dos polos: o bien la rechazan del todo, o la consideran una parte subordinada de la filo-

[13] Johannes Stroux, *De Theophrasti virtutibus dicendi*, Leipzig, 1912. El tratado *De elocutione*, atribuido a Demetrio Falero (y publicado junto con la *Poética* de Aristóteles por W. Rhys Roberts, Loeb Classical Library, Cambridge, Mass., 1965), tiene elementos peripatéticos y probablemente se lo escribió en el siglo I d.c. (cf. Stroux, *De Theophrasti virtutibus dicendi*, pp. 257 y 271).

[14] *Stoicorum Veterum Fragmenta*, ed. por Hans von Arnim, 4 vols. Leipzig, 1903-1926; reimpreso en Sttutgart, 1964, 4 vols., vol. 1, pp. 21-23 (Zeno, fragmentos, pp. 74-84); vol. 2, pp. 95-96 (Crisipo, fragmentos, pp. 288-298).

[15] Modesto van Straaten, *Panétius*, Amsterdam, 1946, p. 160.

[16] Sexto Empírico, *Adversus Mathematicos* II, quien cita repetidamente a Critolao el Peripatético. Se ha conservado parte de un tratado sobre retórica por el epicúreo Filodemo: *Philodemi volumina rhetorica*, ed. por Siegfried Sudhaus, 2 vols., Leipzig; 1892-1896, reimpreso en Amsterdam, 1964.

[17] En lo que toca a la contribución de Proclo a la crítica literaria, *véase* James A. Coulter, *The Literary Microcosm*, Leiden, 1976. *Anonymi et Stephani in Artem Rhetoricam commentaria / Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. 21, Segunda Parte, ed. por Hugo Rabe, Berlín, 1896. Siriano, *Scholia in Hermogenem*, en *Rhetores Graeci*, ed. por Christian Walz, 9 vols., Stuttgart, 1832-1836, reimpreso en 10 volúmenes en Osnabrück, 1968, vol. 4 (1833) y vol. 7, Séptima Parte (1833).

sofía, pero afirmando que cubren el tema con mayor capacidad que los retóricos profesionales.

La historia de la retórica es un tanto oscura a partir de Isócrates y los últimos oradores áticos. Sabemos que siguió practicándose y enseñándose el arte de hablar en público, y no sólo en las ciudades griegas viejas, sino en aquellas helénicas fundadas en todo el Asia por Alejandro y sus sucesores. Más tarde se criticó dicha oratoria, dándosele el nombre de asianismo por haber florecido en Asia; la acusaban sus críticos de permitirse un estilo insípido y artificial. Ningún texto ha sobrevivido de ella, y apenas sabemos de unos cuantos nombres; se dice que estos oradores pasaron por alto la teoría y el estudio de los modelos anteriores. Una mayoría de los historiadores modernos opina que, durante el siglo III, la retórica dejó de competir, al menos temporalmente, con la filosofía en la educación superior. Por aquella época estaban activos en Grecia y en Asia muchos oradores, y hay razones para suponer que recibían e impartían una cierta preparación retórica, y que en las principales ciudades de todo el mundo de habla griega había escuelas de retórica. Hermágoras, quien enseñó en el siglo II a.C., propuso teorías retóricas nuevas, importantes e influyentes, y parece poco probable que haya predicado en el vacío o no haya tenido predecesores. Abundan los testimonios de que en el siglo II y los posteriores la instrucción en retórica estaba muy difundida por todo el mundo helénico.

En el siglo I a.C. comenzó una vigorosa reacción clasicista, conocida como aticismo, que agregó a la teoría y la práctica de la retórica el ideal de imitar los modelos clásicos, sobre todo a los oradores áticos, pero también se seguía a Platón, Jenofonte y Tucídides. Los escritos de Dionisio de Halicarnaso y el tratado *De sublimitate*, atribuido a Longino, que datan de principios de nuestra era, son muestras notables de la teoría y de la crítica literaria aticistas. Poco después comenzó a florecer la llamada Segunda Sofística, que ante todo sobresalía en la oratoria epidéctica de los oradores viajeros, y de la que tenemos ejemplos en las obras de Dio de Prusa, Arístides y Libanio.[18] Esta oratoria presupone una enseñanza retórica muy difundida e intensa, basada en la teoría y en modelos, y está reflejada en cierto número de tratados y ejercicios que nos han llegado de aquel periodo. Uno de los principales teóricos de la retórica —Hermógenes, que se hallaba en actividad hacia finales del siglo II d.C.— compuso un grupo de libros en que se consolidaron muchas teorías anteriores y se agregaban otras nuevas. Se com-

18 Hans von Arnim, *Leben und Werke des Dion von Prusa*, Berlín, 1898.

prueba la influencia de esos tratados en los numerosos comentarios sobre ellos escritos, ya que como género literario el comentario suele reflejar un curso basado en las conferencias tomadas de un libro.[19]

Aparte de la oratoria en sí y de los tratados teóricos a la retórica dedicados, debemos recordar que una buena parte de la literatura en prosa antigua, en especial la dedicada a la historia y a la filosofía popular, y una buena cantidad de la poesía antigua posterior reflejan la influencia de la preparación y la teoría retórica. Por otra parte, las condiciones políticas de la etapa postrera de la Antigüedad hicieron que en la práctica y en la teoría retóricas los intereses pasaran de la oratoria judicial y política a la epidéctica. Hasta donde sé, en la Antigüedad clásica nunca se elaboró una teoría completa o sistemática de la composición en prosa, pero la teoría retórica posterior tocó a menudo la historiografía y en ocasiones la epistolografía.[20] Se prestaba atención a los poetas —o al menos se les prestaba atención en la teoría de la imitación— y existió una literatura dedicada a la poética que tenía muchas analogías con la retórica, que en varios puntos se vio influida por ésta y que, a su vez, ayudó a definir el estilo de la poesía griega posterior.

El surgimiento y, después, el predominio del cristianismo introdujeron muchas doctrinas nuevas, un modelo nuevo que imitar (las Escrituras) y un nuevo género literario: la homilía.[21] Sin embargo, los eruditos cristianos comenzaron pronto a recibir y a impartir instrucción retórica y a sobresalir en la teoría y en la práctica de la misma. Los Padres capadocios del siglo IV fueron pronto modelos de oratoria y literatura cristianas a los que se admiraba, y la tradición de oratoria sagrada y secular continuó sin interrupción de la etapa final de la Antigüedad hasta el siglo XV, pasando por el periodo bizantino.[22] Esa

19 *Rhetores Graeci*, ed. por Walz, vols. 4, 5 y 7, Primera y segunda parte. *El Progymnasmata*, de Aftonio (*ibid.*, vols. 1 y 2) fue otra obra influyente sobre la que se hicieron comentarios. La obra retórica de Menandro (*ibid.*, vol. 9, 1836, pp. 127-330) está dedicada exclusivamente a la oratoria epidéctica.

20 Demetrio, *De elocutione* IV, pp. 223-240. *Véase* Sykutris, "Epistolographie" en Pauly-Wissowa, *Real-Enciclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, *Supplementband*, Stuttgart, 1931, núm. 5, pp. 185-220. *Epistolographi Graeci*, ed. por Rudolf Hercher, París, 1873.

21 Paul Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*, Tubinga, 1907, pp. 39-53, trata de relacionar la primera homilía cristiana con la diatriba de los filósofos populares de aquel periodo.

22 Karl Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, 2a. ed., Munich, 1897; reimpreso en Nueva York, s. f., pp. 450-498. George L. Kustas, *Studies in Byzantine Rhetoric*, Salónica, 1973. Cf. Herbert Hunger, "Aspekte der griechischen Rhetorik von Gorgias bis zum Untergang von Byzanz", *Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte* 277, 1972, núm. 3; *id.*, *Die hochsprachliche profane*

continuidad aparece asimismo en los comentarios de Hermógenes y Aftonio, muchos de los cuales datan de la época bizantina.[23]

Hemos de notar que, tanto en la teoría como en la la práctica, la epistolografía ocupó un lugar muy importante en el periodo bizantino. Deben buscarse los precedentes en la última etapa de la Antigüedad, si no es que durante el periodo clásico. Las cartas atribuidas a los filósofos clásicos son, en una mayoría, apócrifas; sin embargo, una mayoría de los especialistas acepta como de Platón una de las cartas y se consideran auténticas varias de Epicuro. En los siglos posteriores tenemos muchas cartas escritas con un propósito literario, incluyendo las falsas a las que se puso el nombre de autores anteriores; en la obra literaria de Sinesio y Libanio las cartas son una parte importante. Algunos tratados de retórica de esa época dedican una sección a la composición de cartas, y de la última etapa de la Antigüedad nos han llegado algunas colecciones de cartas modelo,[24] tal y como de tiempos anteriores nos llegaran discursos e introducciones para imitación. Las epístolas de Pablo y las atribuidas a los Apóstoles son parte importante del Nuevo Testamento; no es de sorprenderse, pues, de que los Padres griegos y muchos de sus sucesores bizantinos compusieran y preservaran numerosas cartas, las que publicaron y coleccionaron como parte de su obra literaria.

Vayamos ahora de Grecia a Roma, y veamos brevemente el papel y la historia de la retórica latina.[25] En la teoría retórica, al igual que en todos los temas teóricos, como la filosofía y las ciencias, los romanos dependían por completo de los griegos: de sus enseñanzas y sus escritos, de sus doctrinas y su terminología. Sin embargo, los romanos contribuyeron con un lenguaje nuevo y una tradición oratoria nativa, que incluía el discurso y la oración fúnebre. En el campo de la enseñanza y la escritura retóricas, resultaron alumnos de los griegos muchos más activos que en la filosofía o las ciencias.

Al parecer, los romanos se familiarizaron con la retórica y la ora-

Literatur der Byzantiner, vol. 1, Munich, 1978, pp. 62-196 (Rhetorik) y pp. 197-239 (Epistolographie).

[23] *Rhetores Graeci*, ed. por Walz, vols. 2, 4, 5 y 7.

[24] Se incluyen en *Epistolographi Graeci*, ed. por Hercher, pp. 1-13, las colecciones atribuidas a Demetrio y a Libanio o Proclo. Se tiene un estudio de todo el tema en Sykutris, "Epistolographie", Pauly-Wissowa, *Supplementband* 5. Giles Constable, *Letters and Letter-Collections*, Turnhout, 1976, p. 8.

[25] *Véase* la nota 1. *Véase* también J. F. D'Alton, *Roman Literary Theory and Criticism*, Londres, 1931. M. L. Clarke, *Rhetoric at Rome*, Londres, 1966. Edilbert P. Parks, *The Roman Rhetorical Schools as a Preparation for the Courts Under Early Empire*, Baltimore, Md., 1945. *Rhetores Latini minores*, ed. por Karl Felix von Halm, Leipzig, 1863.

toria griegas a partir del siglo II a.C., cuando los embajadores griegos hablaron ante el senado, como también lo hicieran en 155 tres filósofos de Atenas; además, fue por entonces cuando los romanos educados, incluyendo a Catón el Viejo y Escipión, comenzaron a estudiar la literatura griega. A principios del siglo I a.C., el filósofo ateniense Filo de Larissa y el orador rodense Molo enseñaron por un tiempo en Roma, donde los escuchó el joven Cicerón. Al principio las autoridades se opusieron a los primeros intentos de dar regularmente una instrucción retórica. Pero más tarde, en ese mismo siglo, la oratoria y la retórica lograron sus primeros triunfos en Roma.

Como orador público —tanto político como judicial— Cicerón superó a todos sus predecesores y contemporáneos, a quienes conocemos de nombre y gracias a testimonios posteriores. Los discursos de Cicerón iban a ser por siglos los modelos principales de la oratoria y la prosa latinas, aunque en ocasiones recibieran alguna crítica. En su juventud Cicerón estuvo expuesto a la influencia de la oratoria asiática, y se dice que sus discursos conservan trazas de ese estilo, al cual atacaron cada vez más los críticos aticistas. Pero Cicerón, aparte de orador y escritor práctico, estaba muy empapado de las teorías de la retórica griega, y escribió tratados importantes e influyentes sobre el tema. Uno de sus primeros tratados, *De inventione*, constituye, junto con la *Rhetorica ad Herennium*, que suele atribuírsele, aunque en realidad la escribió un contemporáneo suyo de más edad, el primer *Corpus* latino de teoría de la retórica. Esas dos obras hicieron mucho para que los lectores latinos dispusieran de casi todas las primeras doctrinas de la retórica griega, y crearon una terminología bastante completa para la latina mediante la transliteración o la traducción de los principales términos griegos.

Pero Cicerón no era simplemente un orador y un retórico de experiencia, sino también un estudioso de la filosofía griega; incluso aprendió parte de su retórica de los filósofos griegos; es decir, de los escritos de Aristóteles y de los maestros que tuvo en la Academia ateniense. Por tal razón Cicerón se inclinaba en mayor medida que cualquier otro retórico romano o griego profesional a combinar la retórica con la filosofía, y a considerar la primera como parte de un plan de educación y aprendizaje más amplio. Sus escritos retóricos posteriores —en especial *De oratore*, *Brutus* y *Orator*— no son libros de texto para los estudiantes de retórica, como lo era *De inventione* (y el *Ad Herennium*), sino más bien programas culturales que presentan al orador como una persona de amplia preparación, y a la retórica y la oratoria como núcleo de los estudios liberales (Cicerón utiliza realmente

esas palabras), que incluían la literatura y estaban aliados a la filosofía.[26] De esta manera, Cicerón da nueva vida al ideal isocrático de un orador de educación sólida y filosófica; e incluso va más allá de esto, ya que tiene un conocimiento más profundo y diversificado de la filosofía griega genuina que Isócrates o cualquier otro de sus sucesores. Los escritos retóricos del Cicerón maduro, en especial *Orator*, están llenos de ideas filosóficas, como la del *decorum*, tanto en su significado retórico como en el ético.

Cuando Cicerón, en los famosos capítulos iniciales del *Orator*, introduce al orador perfecto como un ideal presente en nuestras mentes y nunca alcanzable en su totalidad, cuando lo compara con las ideas de Platón y con las ideas presentes en la mente del artista,[27] opino que está adaptando al orador y a la retórica un concepto que una de sus fuentes favoritas, el filósofo estoico Panecio, parece haber formulado para la filosofía y, en especial, para la ética, así como para el sabio. Panecio concedió a los críticos académicos del estoicismo que el sabio estoico no existía en ningún punto del mundo real, replicando que se trataba de un ideal existente en nuestra mente.[28] Como los estoicos consideraban a la ética el arte o la técnica del vivir, y al sabio el practicante de ese arte,[29] fácil le era a un retórico filósofo como Cicerón llevar esas ideas de la ética a la retórica y del sabio al orador perfecto.

Los escritos filosóficos de Cicerón han sido criticados porque carecen de ideas originales y porque ocasionalmente pecan de falta de precisión conceptual; sin embargo, muestran un conocimiento considerable de la literatura filosófica griega, parte de la cual gozamos gracias a Cicerón, y tienen el mérito enorme de estar entre los primeros intentos por examinar en latín problemas filosóficos y por crear una terminología filosófica latina.[30] Ese ideal de un orador de educación amplia,

26 Cicerón, *Orator* 4-19. Cicerón, *pro Archia poeta* 2-4: "Studiis humanitatis... liberalissimisque studiis". Cf. Hans Kurt Schulte, *Orator: Untersuchungen über das ciceronische Bildungsideal*, Francfort, 1935.

27 *Orator* 8-10.

28 Cf. Séneca, *Epist.* 116, 5; cf. van Straaten, *Panétius*, p. 365, fragmento 114. Cicerón, *De officiis* I, 15, 46; II, 3, 13-14, 15.

29 *Stoicorum Veterum Fragmenta*, ed. por von Arnim, vol. 3, pp. 49, 1. 7 (Crisipo, frag. 202); p. 49, 11. 24-25 (frag. 204); pp. 51 1. 20 (frag. 214); pp. 72, 11. 19-20 (frag. 293; pp. 120, 11. 15-26 (frag. 471); pp. 139, 1. 17 (frag. 516); p. 140, 11. 12-20 (frag. 521); páginas 148, 1, 42, pp. 149. 1, 1 (frag. 560). Cf. *Epicurea*, ed. Herman Usener, Leipzig, 1887; reimpreso en Roma, 1963; frgs. 219-221, 227b. Cicerón, *de finibus*, I, 13, 42 (frag. 397). Sexto, *Adv. math.* XI, pp. 167 y ss.

30 Cicerón acuña el término *qualitas* y lo respalda diciendo que desea traducir el término

literario y filósofo que Cicerón quiso promover en sus escritos retóricos de la madurez, halló eco en escritores retóricos romanos posteriores, especialmente en Quintiliano y Tácito.

La muerte de Cicerón coincide con el fin de la república romana; el cambio ocurrido en el clima político del Imperio —tal como lo sucedido en Grecia tras Alejandro— hizo que los oradores políticos y judiciales se vieran limitados en su libertad, permitiendo esto que prevaleciera la oratoria epidéctica o ceremonial. Una mayoría de los discursos que nos han llegado del Imperio romano son panegíricos; por otra parte, los discursos incluidos por los historiadores romanos en sus obras, que son ficticios en su expresión pero a menudo auténticos en su contenido general, respetan hasta el final mismo los viejos géneros de la oratoria griega. Tuve oportunidad en una ocasión de estudiar el primer discurso exhortativo de Pericles en Tucídides, y pude llevar su patrón general hasta Homero en el pasado y hasta Procopio y Amiano Marcelino en el futuro.[31]

La etapa imperial nos dejó, además, un volumen considerable de literatura retórica, que incluye obras tan ambiciosas como los *Dialogus* de Tácito y la *Institutio* de Quintiliano, así como colecciones de ejercicios retóricos como los de Séneca el Viejo y los atribuidos a Quintiliano. Existen, asimismo, muchos libros de texto modestos, que perpetúan para los estudiantes latinos las viejas doctrinas de la retórica griega, las partes del discurso, las formas del estilo, las figuras retóricas, las cláusulas rítmicas y varios aspectos más. Tenemos comentarios hechos por Mario Victorino y Grilio a *De inventione*, de Cicerón, donde se demuestra que incluso en la Antigüedad se utilizaba esta obra como texto escolar.[32]

Al igual que los griegos, los romanos practicaron el arte de escribir cartas. Tenemos, literalmente hablando, colecciones de cartas de Cicerón, Plinio y otros, y también cartas doctrinales de Séneca, cuyo ejemplo siguieron los grandes Padres de la Iglesia latina: Cipriano, Ambrosio, Jerónimo y Agustín. Sabemos poco de las cartas oficiales compuestas en las cancillerías de los emperadores y de los primeros papas, pero el archivo que tenemos del papa Gregorio I parece indicar

poiotes que también en griego pertenece al vocabulario técnico de la filosofía y no es una palabra del habla popular (*Academica posteriora* I, 6, 24-7, 25). En inglés, al igual que en casi todas las lenguas modernas, casi dos mil años han hecho que la palabra sea parte del habla popular.

31 Tucídides I, pp. 140-144.

32 *Rhetores Latini minores*, ed. por Halm, pp. 153-304, 596-606.

la existencia de una larga tradición.[33] Algunos de los tratados retóricos del periodo posterior comienzan a prestar cierta atención a las cartas, aunque continúen centrados en la composición de discursos.[34]

La literatura retórica y la difundida aplicación de los preceptos retóricos en la prosa y poesía romanas posteriores confirman lo que nos dicen las fuentes históricas y literarias. Había —y no sólo en Roma e Italia, sino en todas las provincias occidentales de habla latina del Imperio romano— una red densa de escuelas de retórica más o menos avanzadas. Aportaban éstas la única forma de educación superior de que se disponía después de la primaria; ofrecían esas escuelas una educación retórica y literaria considerada una preparación adecuada para los futuros abogados, administradores y funcionarios públicos. En Roma no existían escuelas de filosofía permanentes ni, ya que de esto hablamos, de medicina o matemáticas; sí las había en Atenas, Alejandría y tal vez Antioquía, así como en otras grandes ciudades del Este y, posteriormente, en Constantinopla; tampoco se contaba con dichas escuelas en las provincias occidentales. Era fácil adquirir una preparación retórica en latín y en el Occidente; sólo en Grecia y en el Oriente era posible una preparación filosófica. En el Oriente se dio la coexistencia —y en ocasiones la rivalidad— entre retóricos y filósofos. En el Occidente los retóricos dominaron por completo la educación y la cultura, y no existía una tradición filosófica que pudiera competir con ellos. Esto explica la escasez y falta de originalidad de la literatura filosófica antigua escrita en latín, que en su mayoría era de tipo popular y de aficionados. Sólo unas cuantas obras de la literatura filosófica griega pasaron al latín, ya que no se las necesitaba en el uso diario; no llegó lejos el desarrollo de una terminología filosófica en latín, pese a que la iniciaran Cicerón y Lucrecio y la continuaran Séneca y Boecio. Si una persona deseaba estudiar filosofía, aprendía griego y estudiaba en griego o con ayuda de tutores griegos; ocurrió incluso que algunos filósofos romanos escribieran en griego, siendo ejemplo de esto los emperadores Marcos y Juliano.

Cuando se cristianizó el mundo latino, en muchos sentidos las consecuencias de tal suceso fueron comparables a lo ocurrido en el Oriente griego. Los escritores cristianos que usaban el latín absorbieron y con-

[33] Respecto a la práctica cancilleresca de los emperadores romanos y de los primeros papas, *véase* Harry Bresslau, *Handbuch der Urkundenlehre für Deutschland und Italien*, Berlín, 1958, 3a. ed., 2 vols., vol. I, pp. 184 y ss., pp. 190 y ss. La *Variae*, de Casiodoro, está compuesta de cartas y documentos relacionados con su actividad de canciller de Teodorico. Cf. Bresslau, vol. 1, pp. 103-104 y *passim*.

[34] *Rhetores Latini minores*, ed. por Halm, pp. 447-448 (cap. XXVII: "De epistolis").

tinuaron la educación gramática y retórica recibida, pero agregándole el estudio de las Escrituras y de la teología cristiana, así como el género literario de la homilía o sermón. Se presentó además el problema de traducir las Escrituras y la teología cristiana del griego al latín, lenguaje este último que disponía de un vocabulario abstracto y, en especial, filosófico mucho más limitado. Cuando Cicerón traduce *Logos*, la traduce como *Ratio* y *Oratio*; cuando San Jerónimo y tal vez un traductor anterior traduce al latín la primera línea del evangelio según San Juan, como *Logos* asienta *Verbum*, dando al término un giro claramente más concreto y lingüístico del que tiene en griego. Me he preguntado a menudo cuál habría sido el transcurrir del pensamiento occidental si el texto bíblico aceptado dijera *In principio erat ratio*, aunque no pretendo culpar a San Jerónimo de la reciente obsesión que los filósofos muestran por el lenguaje y la lingüística. Cuando en el Concilio de Nicea se buscó definir la doctrina de la Trinidad, se recurrió a la distinción sutil que existe entre *Usia e Hypostasis*, dos términos similares para sustancia que están enraizados en la filosofía griega y, especialmente, en el neoplatonismo. Cuando los latinos los substituyeron por *Substantia* y *Persona*, sacrificaron la sutileza filosófica en aras de aquella terminología más tangible y legal con la que estaban familiarizados. Son casos éstos en los cuales la elección de palabras tiene una importancia histórica considerable, pues parece determinar por siglos, e incluso por milenios, el curso de nuestro pensamiento.

Quiero concluir refiriéndome a unos cuantos autores romanos posteriores que no solamente son importantes por derecho propio, sino también influyentes como fundadores de la Edad Media, para aprovechar el título dado a un libro famoso.[35] Debe quedar claro que la Edad Media no fue sucesora directa del mundo griego, sino del latino y de la antigüedad latina, y no de la Roma pagana y republicana, sino de la imperial y cristiana.

Boecio, el último romano de importancia, no fue un retórico, aunque seguramente había recibido una preparación retórica; fue un filósofo plenamente familiarizado con la filosofía y la literatura griegas. Era cristiano y escribió algunos tratados de teología, pero sus obras filosóficas no muestran influencia cristiana. *La Consolación de la filosofía* es una obra sumamente personal y original, penetrada de conceptos estoicos y neoplatónicos, que hoy día sigue impresionando a sus lectores, aunque no se la lea ya tanto como en siglos pasados. Boecio fue de igual importancia para la Edad Media como traductor de obras

[35] Edward Kennard Rand, *Founders of the Middle Ages*, Cambridge, Mass., 1928.

griegas sobre aritmética, música y, sobre todo, lógica. Su traducción e interpretación de las *Categorías* y *De Interpretatione*, de Aristóteles, junto con la *Introducción* de Porfirio, fueron base de la lógica elemental hasta el siglo XII e incluso después. Boecio planeaba traducir al latín todo Platón y Aristóteles, y es de especular qué curso pudo haber tomado el pensamiento occidental si se le hubiera permitido a nuestro autor llevar a cabo su proyecto. Tal y como sucedieron las cosas, dos breves obras de Aristóteles sobre la lógica, traducidas por Boecio, y la mitad del *Timeo* de Platón traducido por Calcidio fueron los únicos textos de la filosofía griega clásica que la antigüedad romana, en una etapa final, quiso traducir y, con ello, legar a los siglos siguientes, los que perdieron esos conocimientos de lo griego que la antigüedad romana aún poseía.

Si pasamos de Boecio a un pensador anterior, San Agustín, podemos considerar a éste como el teólogo y filósofo más grande entre los cristianos latinos y, acaso, como el pensador latino más grande de la Antigüedad. El interés que mostró por la filosofía no es excepcional entre los Padres latinos, pues lo compartían Tertuliano, Lactancio y Ambrosio; pero el de Agustín iba más hondo y podemos decir que una mayoría de los Padres latinos, atenidos a la costumbre romana, estaban versados en retórica y jurisprudencia, pero no en filosofía. Incluso Agustín es un ejemplo a la mano. Recibió una preparación como retórico profesional y, hasta el momento de su conversión, trabajó de profesor de retórica. Su interés en la filosofía fue hondo y original, mas no profesional. No estaba instruido en filosofía, y fue con base en lecturas particulares como adquirió sus conocimientos sobre el tema y una mayoría de sus ideas. Los textos que conoció estaban en parte en latín, pues sabemos que leyó las obras filosóficas de Cicerón, algunas de ellas perdidas ya, y una versión latina de Plotino que tampoco llegó a nuestras manos. Estoy convencido de que, además, leyó algunos textos filosóficos en griego, pues su conocimiento de ese idioma aunque limitado, debió bastarle para tal propósito, aparte de que no había mucha literatura filosófica que pudiera leer en latín. Los escritos de Agustín terminaron siendo, por muchos siglos, una importante fuente teológica y filosófica.

Debemos mencionar dos autores latinos de la última etapa de la Antigüedad, pues influyeron en el periodo inmediato posterior. Uno es Casiodoro, consejero y canciller de Teodorico, quien fundó en Vivario una comunidad monástica que poseía una importante biblioteca, y quien escribió sus *Instituciones* para dar a su escuela un programa educativo. El otro es Marciano Capella, quien en su extraño tratado *Casamiento de*

Mercurio y Filología dio una explicación elemental de las siete artes liberales, descripción que dominó en los programas de estudio de la temprana Edad Media. Las siete artes liberales constituyen un plan de materias para la educación primaria y secundaria, que entre los griegos era considerado una etapa preliminar para estudiar filosofía.[37] Algunos de sus rasgos proceden de los pitagóricos, los sofistas y Platón. Sexto Empírico, quien parece expresar la opinión de la antigüedad griega en su última etapa, habla de seis artes liberales (*mathemata*) que están separadas de las tres partes de la filosofía: la lógica, la física y la ética.[38] Para Sexto, y para una mayoría de los filósofos griegos, la lógica es parte de la filosofía y no una de las disciplinas elementales que le sirven de introducción. Es fácil comprender que en el Occidente, donde se desconocía la enseñanza de la filosofía, la lógica elemental terminara siendo parte de las otras seis disciplinas elementales, pues todas juntas completaban el plan de estudios. Hacia finales del Imperio romano, cuando las invasiones germánicas y de otro origen habían destruido una mayoría de las instituciones políticas y educativas, la educación continuó siendo, en la mayoría de sus modalidades y en gran parte, un monopolio de la clerecía, y en especial de los monjes. Desaparecieron las escuelas de retórica que habían florecido en el Occidente latino, incluso después de su cristianización. Quedaron tan sólo las de los monasterios, cuyos programas de estudio tenían como base las siete artes liberales. Esos programas incluían las disciplinas matemáticas y algo de retórica y lógica elemental, aunque por un tiempo la gramática fue el estudio dominante.

Espero que este panorama, demasiado breve, haya dejado claros algunos de los rasgos de la retórica antigua, así como la relación de ésta con la filosofía. La retórica, la teoría del bien hablar, surgió como una teoría del discurso judicial y político y, poco a poco, evolucionó hasta convertirse en un sistema complicado de reglas y doctrinas, que cada vez en mayor medida sirvió también para la oratoria epidéctica, la composición en prosa y la crítica literaria. Fue una materia que se enseñó en numerosas escuelas que tenían un lugar predominante en la educación secundaria y superior, que produjo una vasta literatura y ejerció una influencia profunda en todas las ramas de la literatura,

36 Marciano Capella, *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, ed. por Adolf Dick, Leipzig, 1925. Cada uno de los libros III-IX está dedicado a una de las siete artes. El Libro V trata de la retórica.

37 H.-I, Marrou, *Saint Agustin et la fin de la culture antique*, 4a. ed. París, 1958, pp. 211-235; "Les sept arts libéraux".

38 Sexto Empírico, *Adversus mathematicos* (Marrou no lo toma en cuenta).

incluyendo la historiografía, la filosofía popular y la poesía. Los filósofos rechazaban la retórica —como lo hizo Platón cuando joven, y Epicuro— o trataban de enseñarla como parte de la filosofía —como lo hicieron Aristóteles y los estoicos—. La rivalidad entre la filosofía y la retórica fue un rasgo permanente de la educación y la cultura griegas hasta las épocas cristiana y bizantina.

Cuando los romanos comenzaron a asimilar la cultura griega, adoptaron plenamente la teoría y la práctica retóricas de los griegos y crearon una red propia de escuelas de retórica, que floreció por todo el Occidente latino, hasta los límites mismos del imperio. Entre los romanos fue más esporádico el interés en la filosofía. En el Occidente no hubo escuelas de ella y, por tanto, ninguna rivalidad entre la filosofía y la retórica. Sin embargo, se agregó a la tradición latina un barniz de filosofía, y se dieron los primeros intentos de crear una terminología filosófica en latín, gracias esto a un pequeño pero importante grupo de escritores latinos honda y genuinamente interesados en la filosofía griega: entre ellos podemos nombrar a Cicerón, Lucrecio, Séneca, Agustín y Boecio. A excepción de Lucrecio, todos ellos fueron transmisores de la filosofía antigua a la Edad Media en un momento en el cual declinaba y casi desaparecía en la Europa occidental el conocimiento del griego.

XIII. LA EDAD MEDIA

Si se la compara con la retórica antigua, la medieval presenta cierto número de problemas diferentes y tal vez mayores. Por un periodo que duró casi tanto como la Antigüedad clásica, incluyendo el Imperio romano tardío, la Edad Media pudiera parecer menos productiva, tanto en la variedad como en la originalidad de sus teorías retóricas, así como en el volumen de su literatura retórica. Al parecer, la retórica tuvo un papel menor en la enseñanza y en la cultura; se vio menos influida por la filosofía u otras disciplinas y, a la vez, influyó menos en ellas. Los elementos retóricos que McKeon y otros encontraron en la filosofía y la teología medievales derivan más bien de la retórica antigua que de la medieval. Por otra parte, se ha dedicado un número menor de estudios especializados a la retórica medieval que a la antigua, ya que los estudios medievales se desarrollaron con mayor lentitud que los clásicos y sigue inédita e incluso sin estudiar una proporción mucho mayor de las fuentes existentes, de modo que cualquier intento de síntesis será tentativo.[1]

Dado nuestro propósito, definiremos la Edad Media como aquel periodo que va, poco más o menos, del año 600 al 1350 d.c., excluyendo al principio los últimos escritores romanos y los primeros cristianos, e incluyendo al final algunos de los seguidores de la tradición escolástica contemporáneos de las primeras fases del humanismo renacentista. Ese largo periodo se divide, a su vez, en varios apartados, cuyos límites podemos situar, aproximadamente, a finales de los siglos VIII y XI y principios del XIII.[2]

La separación entre la temprana Edad Media y la etapa última de la

[1] Charles S. Baldwin, *Medieval Rhetoric and Poetic*, Nueva York, 1928. Richard McKeon, "Rhetoric in the Middle Ages", *Speculum*, 1942, núm. 17, pp. 1-32. James J. Murphy, *Medieval Rhetoric: A Select Bibliography*, Toronto, 1971; *id.*, *Rhetoric in the Middle Ages*, Berkeley, Calif., 1974; *Medieval Eloquence*, ed. por James J. Murphy, Berkeley, 1978. Se tienen importantes aspectos de la retórica medieval no examinados en este ensayo en Ernst Robert Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Berna, 1948. Franz Quadlbauer, "Die antike Theorie der *genera dicendi* im lateinischen Mittelalter", *Österreichische Akademie der Wissenschaften, Sitzungsberichte* 241, 1962, núm. 2. Respecto a Italia, *véase* Alfredo Galletti, *L'eloquenza dalle origini al XVI secolo / Storia dei generi letterari italiani*, Milán, 1904-1938.

[2] La tradición árabe no parece haber tenido en la historia de la retórica el papel que tuvo en la filosofía y en las ciencias Cf. S. A. Bonebakker, *Materials for the History of Arabic Rhetoric*, Nápoles, 1975.

Antigüedad es un tanto artificial, y los eruditos medievales dispusieron de ciertas teorías y textos de la retórica latina clásica desde el comienzo hasta el final. Sin embargo, el modo y el grado en los que se estudió y utilizó esa herencia de la Antigüedad varía de una época a otra y también de un lugar a otro, dependiendo esto del interés erudito que prevaleciera en las distintas escuelas y círculos. Hay periodos en que declina la erudición, en especial en los primeros siglos, tras lo cual tenemos varios renacimientos, sea en la retórica, sea en otros campos y en la cultura en general. Más aún, incluso allí donde se estudiaron y volvieron a enunciar las doctrinas antiguas, no se las comprendió, subrayó o usó necesariamente de la misma manera que en la Antigüedad; a menudo se las combinó con ideas diferentes o se las adaptó a los propósitos del momento. Debemos tener en mente constantemente que casi no se conocía el griego y, por tanto, no había un contacto directo con la literatura griega original dedicada a la retórica o la oratoria. Todas las fuentes antiguas que poseyó y utilizó la Edad Media eran de origen romano y latino. En el campo de la retórica esas fuentes abundaban más que en la filosofía y las ciencias, pues se contaba con textos retóricos tan importantes como los de Cicerón y Quintiliano. Pese a todo esto, la riqueza y sutileza de la tradición retórica griega de que disponía el Oriente bizantino, y que poco a poco fue conocido en el Renacimiento y estudiada después por la erudición clásica moderna, era desconocida para la Edad Media, excepto por lo que permitía pasar el filtro selectivo de la antigüedad romana.

En los siglos posteriores al VI el estudio de los clásicos floreció ante todo en Irlanda e Inglaterra; pero hay razones para suponer que en todas las escuelas de Europa occidental se ofrecía escolaridad elemental en las siete artes liberales, incluyendo la retórica. Se trataba en su mayoría de escuelas monásticas, pero contaban con unos cuantos alumnos laicos y, en partes de Italia, parece haber existido una tradición ininterrumpida de enseñanza laica.

El llamado Renacimiento carolingio, de los siglos VIII y IX, trajo consigo una reforma de la letra escrita y un aumento de las bibliotecas, así como una revivificación de la enseñanza y de la literatura. Alcuino, uno de los intelectuales más sobresalientes de la época, escribió sobre retórica y sobre las otras artes liberales;[3] autores como Rabano Mauro incluyeron la retórica en sus obras enciclopédicas. Sin embargo, la gramática fue la especialización dominante en las artes liberales. En

[3] *The Rhetoric of Alcuin and Charlemagne*, ed. y trad. de Wilbur S. Howell, Princeton, N. J., 1949; reimpreso en Nueva York, 1965. Luitpold Wallach, *Alcuin and Charlemagne*, Ithaca, N. Y., 1959.

muchas escuelas carolingias la enseñanza de las artes liberales tenía como base la obra de Marciano Capella, como podemos verificar en los comentarios hechos a esa obra en aquel periodo.[4] Se deben varios de esos comentarios a intelectuales irlandeses que trabajaban en Francia; se ha atribuido uno de ellos a Juan Escoto Erígena, el erudito más grande de aquella época, inigualable como especialista en lo griego capaz de traducir al latín obras filosóficas y teológicas, y como filósofo original.[5] Marciano Capella habla de retórica en uno de sus libros, y las glosas en éste incluidas representan para nosotros el cuerpo principal de la teoría retórica de aquel periodo. Dichas glosas reflejan un conocimiento elemental de las fuentes romanas antiguas, pero no una preparación filosófica o general.

Suele considerarse el siglo X una época de declinación, pero a ese siglo pertenece un documento de gran interés dado nuestro propósito: la carta de Gunzo de Novara a los monjes de Reichanau.[6] Está claro que la carta fue compuesta de acuerdo con los preceptos retóricos posteriores sobre las partes que debía tener una misiva, y parece, por lo tanto, aportar pruebas claras de que la práctica, si no es que la teoría, del *dictamen* es anterior a Alberico de Montecasino, a quien suele considerarse fundador de esa tradición.[7] Al siglo XI pertenece Anselmo de Besate "el Peripatético", quien escribió una retorimaquia y sabía de retórica y dialéctica.[8] Se trata de una figura solitaria, sobre todo en Italia, pero importante por la desusada relación que muestra entre los dos campos y como testimonio de que debió de haber una tradición más amplia como precedente del surgimiento del escolasticismo.

En la parte final del siglo XI y en todo el XII tenemos otro renacimiento de la erudición, asociado con centros tales como Chartres y Laon, París y Oxford, Montpellier, Salerno y Bolonia y que en muchas de sus áreas es identificable con el primer escolasticismo. Las artes liberales florecieron como nunca antes en los siglos precedentes, pero

[4] Cora E. Lutz, "Martianus Capella" en *Catalogus Translationum et Commentariorum*, vol. 2, ed. por P. O. Kristeller y F. Edward Cranz, Washington, D. C., 1971, pp. 367-381.

[5] P. O. Kristeller, "The Historical Position of Johannes Scottus Eriugena" en *Latin Script and Letters A. D. 400-900: Festschrift Presented to Ludwig Bieler*, Leiden, 1976, pp. 156-164. Marie Thérèse d'Alverny, "Les *Solutiones ad Chosroem de Priscianus Lydus* et Jean Scot" en *John Scot Érigène et l'Histoire de la Philosophie*, París, 1977, pp. 145-160.

[6] *Gunzo, "Epistola ad Augienses", und Anselm von Besate, "Rhetorimachia"*, ed. por Karl Manitius, Weimar, 1958.

[7] William D. Patt, "The Early *Ars dictaminis* as Response to a Changing Society", *Viator*, 1978, núm. 9, pp. 133-55.

[8] *Véase* la nota 6. Ernst Dümmler, *Anselm der Peripatetiker*, Halle, 1872. Cinzio Violante, "Anselmo da Besate", *Dizionario biografico degli Italiani*, 1961, núm. 3, pp. 407-409.

fue el estudio de la lógica el que recibió mayor impulso, hasta dejar muy atrás el de las otras artes. Más aún, gracias a una curiosidad intelectual en expansión, a una ola de traducciones nuevas del árabe y del griego y al surgimiento de nuevas instituciones educativas, el patrón tradicional de las siete artes liberales resultó ya demasiado estrecho, desarrollándose como temas de estudio avanzados nuevas disciplinas como la filosofía, la teología, las leyes, la ley canónica y la medicina, para las cuales eran cursos preparatorios las artes liberales de la gramática, la retórica e incluso la lógica.

El comentario se convirtió en el género más importante de la literatura erudita, pues reflejaba la práctica pedagógica de la *lectura*. Los antiguos modelos romanos del comentario habían sido en gran medida gramaticales (por ejemplo, Servio y Donato), pero en el plan de las artes liberales también se empleó el comentario de Boecio a las obras de lógica de Porfirio y de Aristóteles; como Boecio se atuvo al modelo trazado por los comentadores griegos de Aristóteles, bien podemos comprender que los comentadores medievales de cualquier texto comenzaran sus introducciones o *accessus* con un conjunto de cuestiones que incluían la de *cui parti philosophie supponatur.*[9] Cuando un poeta era el tema del comentario, la respuesta solía ser la ética, ya que la temprana Edad Media, con excepción de Erígena, ninguna idea poseía de filosofía en el sentido griego y técnico, sino que igualaba a la filosofía con la suma total de su propia sabiduría secular, es decir, con las siete artes liberales. Gracias a Isidoro sabían que la filosofía estaba dividida en tres partes: la lógica, la física y la ética.[10] Los esquemas para clasificar la cultura que nos han llegado en numerosos comentarios y de otras fuentes a partir del siglo XI varían mucho en sí; el mejor modo de explicarlos es mediante un esfuerzo persistente por armonizar las siete artes liberales y las tres partes de la filosofía.[11]

Como consecuencia de la ampliación de la cultura, el esquema tradicional se rompió. En su comentario acerca de Juvenal, Guillermo de Conches afirma que, según Bernardo de Chartres, un autor —digamos,

9 E. A. Quain, "The Medieval *Accessus ad auctores*", *Traditio*, 1945, núm. 3, pp. 215-264. R. W. Hunt, "The Introductions to the *Artes* in the Twelfth Century", en *Studia Mediaevalia in honorem admodum Reverendi Raymundi Josephi Martin*, Brujas, ca. 1949, pp. 85-112. R. B. C. Huygens, *Accessus ad Auctores*, Leiden, 1970.

10 Isidoro Hispalensis, *Etymologiae sive Origines*, W. M. Lindsay, Oxford, 1911, libro II, cap. XXIV, sec. 3: "Philosophiae species tripartita est: una naturalis, quae Graece Physica appellatur [...] altera moralis, quae Graece Ethica dicitur [...] tertia rationalis quae Graeco vocabulo Logica appellatur".

11 Martin Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Friburgo, 1911; reimpreso en Graz, 1957, vol. 2, pp. 28-48 y *passim*.

un poeta— no pertenece a la filosofía;[12] un siglo más tarde Tomás de Aquino afirmará que las siete artes liberales no constituyen la filosofía.[13] Los nuevos campos —en especial la filosofía, las leyes y la medicina— se fueron separando gradualmente de su matriz común: las artes liberales y, en especial, la gramática.

Los comentarios eruditos de los siglos XII y posteriores siguieron un curso diferente en cada uno de los campos, pero respetando algunos de los patrones que habían heredado de la tradición gramatical y enciclopédica anterior. Las escuelas del siglo XII —en especial Chartres y Orleáns— produjeron varios comentarios sobre poetas del pasado, como Virgilio, Ovidio y Lucano.[14] Es importante, dado nuestro propósito, que contemos con comentarios sobre *De inventione* y *Ad Herennium* hechos en las escuelas septentrionales del XII, uno de ellos por Thierry de Chartres, uno de los maestros sobresalientes, y otro por Alano, que tal vez sea el autor del *Anticlaudianus*.[15]

12 Eva M. Sanford, "Juvenalis" en *Catalogus Translationum et Commentariorum*, vol. 1, P. O. Kristeller, Washington, D. C., 1960, pp. 193-194: "Bernardus (Carnotensis) dicebat hoc (i. e., cui parti philosophie supponatur) non esse in actoribus quaerendum, cum ipsi nec partes philosophiae nec de philosophia tractant". Cf. Helen Rodnite Lemay, "Guillaume de Conches' Division of Philosophy in the *Accesus ad Macrobium*", *Mediaevalia*, 1977, núm. 1, pp. 115-129: "Cui parti philosophie supponatur minime querendum est dum non uni soli parti sed omni supponitur" (p. 122).

13 Santo Tomás de Aquino, *Expositio super librum Boethii de Trinitate*, ed. por Bruno Decker, Leiden, 1955, p. 167 (q. 5, a. 1): "Ad tertium dicendum quod septem liberales artes non sufficienter dividunt philosophian theoricam". Cf. Joseph Mariétan, *Problème de la classification des sciences d'Aristote a St. Thomas*, Friburgo, 1901, p. 193.

14 *Commentum Bernardi Silvestris super sex libros Eneidos Virgilii*, ed. por Wilhelm Riedel, Greifswald, 1924; *Commentum Bernardi Silvestris super sex libros Eneidos Virgilii*, ed. por Julian Ward Jones y Elizabeth Frances Jones, Lincoln, Neb., 1977. J. R. O'Donnel, "The Sources and Meaning of Bernard Silvester's Commentary on the Aeneid", *Mediaeval Studies*, 1962, núm. 24, pp. 233-249. Fausto Ghisalberti, "Arnolfo d'Orléans, un cultore di Ovidio nel secolo XII", *Memorie del R. Istituto Lombardo di scienze e lettere, Classe di lettere, scienze morali e storiche* 24 / 3a. serie, 15 / (1932): 157-234. Arnulfo Aurelianensis, *Glosule super Lucanum / Papers and Monographs of the American Academy in Rome*, 18 / ed. por Berthe M. Marti, Roma, 1958.

15 Mary Dickey, "Some Commentaries on the *De inventione* and *Ad Herennium* of the Eleventh and Early Twelfth Centuries", *Medieval and Renaissance Studies*, 1968, núm. 6, pp. 1-41. Karin Margareta Fredborg, "The Commentary of Thierry of Chartres on Cicero's *De inventione*", *Cahiers de l'Institut du Moyen Age grec et latin*, Universidad de Copenhague, 1971, núm. 7, pp. 1-36; *eadem*, "Petrus Helias on Rhetoric", *ibid.*, 1974, núm. 13, pp. 31-41; *eadem*, "The Commentaries on Cicero's *De inventione and Rhetorica ad Herennium* by William of Champeaux", *ibid.*, 1976, núm. 17, p. 1-39. John O. Ward, "Artificiosa Eloquentia in the Middle Ages" (tesis doctoral, Universidad de Toronto, 1972); *id.*, "The Date of the Commentary on Cicero's *De inventione* by Thierry of Chartres and the Cornifician Attack on the Liberal Arts", *Viator*, 1972, núm. 3, pp. 219-273; *id.*, "From Antiquity

Es interesante observar que en el conflicto surgido entre las *artes* y los *auctores*, que las primeras terminarían por ganar en el siglo XIII (aunque no se entienda por esto las artes liberales),[16] el *De inventione* y el *Ad Herennium* ocupan una especie de posición media. Se trata de libros teóricos sobre una de las artes, la retórica, pero su autor —real o supuesto— es Cicerón, uno de los *authores* más grandes. Desde luego, un comentador de esas dos obras adquiría y transmitía un volumen mucho mayor de teoría retórica romana antigua que un glosador de Marciano Capella. El conjunto de esos comentarios retóricos, muchos de ellos anónimos y difíciles de datar, es abundante y complejo, y sólo en tiempos recientes se ha iniciado la tarea de estudiarlos y de asignarles algún orden. Únicamente cuando haya avanzado más dicho estudio podremos ver la manera en que la interpretación de la teoría retórica antigua, tal como aparece en esos comentarios, se relaciona con la labor llevada a cabo en otros campos de la cultura, y también con la práctica retórica contemporánea.

Algunos eruditos han subrayado el hecho de que, en las clasificaciones medievales y posteriores, la retórica y la dialéctica se encuentran subordinadas a la lógica; pero yo me inclino por interpretar esto de un modo diferente. El denominador común de esas clasificaciones es el intento de armonizar las siete artes liberales con las tres partes de la filosofía. Tal y como el *quadrivium* equivalía a la física en una época en que ésta no existía como campo de estudio singularizado, era conveniente hacer al *trivium* equivalente de la lógica, aunque entendiéndose ésta en el sentido más amplio de *philosophia rationalis* o *sermocinalis*, quedando el término dialéctica para la lógica en su sentido más estrecho.

De esta retórica teórica que tuvo relaciones tan complicadas con la lógica y la filosofía, y que halló expresión en los comentarios hechos a *De inventione*, de Cicerón, y a la *Rhetorica ad Herennium*, debemos pasar a una rama más práctica de la retórica medieval, representada por un volumen de literatura mucho mayor. Me refiero a esa vasta

to the Renaissance: Glosses and Commentaries on Cicero's *Rhetorica*, in *Medieval Eloquence*", ed. por Murphy, pp. 25-67. Nicholas M. Haring, "Thierry of Chartres and Dominicus Gundissalinus", *Mediaeval Studies*, 1964, núm. 26, pp. 271-286. Respecto a Alano, *véase* Harry Caplan, "A Mediaeval Commentary on the *Rhetorica ad Herennium*", *Of Eloquence: Studies in Ancient and Mediaeval Rhetoric*, ed. por Anne King y Helen North, Ithaca, N. Y., 1970, pp. 247-270. *Alain de Lille*, ed. por Marie Thérèse d'Alverny, París, 1965, pp. 52-55. James J. Murphy. "Cicero's Rhetoric in the Middle Ages", *Quarterly Journal of Speech*, 1967, núm. 53, pp. 334-349.

16 Eduard Norden, *Die antike Kunstprosa*, vol. 2, 5a. ed., Stuttgart, 1958, pp. 688-693, 724-731.

parte de la epistolografía medieval conocida como *ars dictaminis*,[17] así como a unas cuantas divisiones más íntimamente relacionadas con aquél, como son el *ars notoria*, el *ars poetica*, el *ars predicandi* y el *ars arengandi*.

En la antigüedad romana el notario tenía una tarea importante, que no sólo consistía en sellar documentos escritos y firmado por otras personas, como es hoy el caso en nuestro país, sino componerlos de acuerdo con formas legalmente válidas, redactarlos para clientes que a menudo eran analfabetos, validarlos y depositarlos en algunos registros o archivos públicos. La profesión de notario sobrevivió a la caída del Imperio romano y en los siglos siguientes, conservando, e incluso aumentando, su importancia social y cultural, ya que exigía saber leer y escribir, así como algunos conocimientos elementales legales, que no abundaban mucho; y era, al menos en Italia, una profesión laica que mantenía su línea de continuidad mediante una enseñanza y un adiestramiento especializados.[18] Documentos legales aparte, los notarios componían las cartas que la administración y el comercio necesitaban. Para ejercitar su profesión, requerían plantillas o modelos de las cartas y documentos que componían, y podemos suponer que en todo momento circulaban colecciones de tales modelos, para beneficio de los

17 Se tiene una bibliografía amplia en McKeon, "Rhetoric in the Middle Ages"; Murphy, *Medieval Rhetoric*, y Patt, "The Early *Ars Dictaminis* as Response to a Changing Society". Charles H. Haskins, *Studies in Medieval Culture*, Oxford, 1929; reimpreso en Nueva York, 1958, pp. 170-192 y *passim*. Ernst Hartwig Kantorowicz, *Selected Studies*, Locust Valley, N. Y., 1965, pp. 194-212, 247-263. Helene Wieruszowski, *Politics and Culture in Medieval Spain and Italy*, Roma, 1971, pp. 331-377 y *passim*. Giles Constable, *Letters and Letter-Collections / Typologie des sources du Moyen Age Occidental*, 17, Turnhout, 1976; *id.*, "The Structure of Medieval Society According to the *Dictatores* of the Twelfth Century", en *Law, Church, and Society: Essays in Honor of Stephan Kuttner*, ed. por Kenneth Pennington y Robert Somerville, Filadelfia, 1977, pp. 253-267. James R. Banker, "The *Ars dictaminis* and Rhetorical Textbooks at the Bolognese University in the Fourteenth Century", *Medievalia et Humanistica*, s. e. 5, 1974, pp. 153-168. Emil J. Polak, *A Textual Study of Jacques de Dinant's "Summa dictaminis"*, Ginebra, 1975. Carol D. Lanham, *Salutatio Formulas in Latin Letters to 1200*, Munich 1975. H. M. Schaller, "Die Kanzlei Kaiser Friedrichs II, *Archiv für Diplomatik*, 1958, núm. 4, pp. 264-327. Franz-Josef Schmale, "Die Bologneser Schule der *Ars dictandi*", *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 1975, núm. 13, pp. 16-34, Giuseppe Vecchi, *Il magistero delle "artes" latine a Bologna nel medioevo*, Bolonia, 1958. Sigue siendo la colección de textos más grande: Ludwig Rockinger, *Briefsteller und Formelbücher des eilften bis vierzehnten Jahrhunderts*, Munich, 1863-1864; reimpreso en Nueva York, 1961.

18 Francesco Novati, *La giovinezza di Coluccio Salutati*, Turín, 1888, pp. 66-121; *id.*, *Freschi e minii del Dugento*, Milán, 1908, pp. 299-328. Harry Bresslau, *Handbuch der Urkundenlehre für Deutschland und Italien*, 3a. ed., vol. 1, Berlín, 1958, pp. 583-635.

notarios y de los escribas. Algunos han sobrevivido, incluso pertenecientes a las épocas merovingia y longobarda.[19]

Debe haberse dado, asimismo, alguna transmisión oral de las reglas para componer cartas, incluso antes de aparecer los libros teóricos a finales del siglo XI.[20] En el siglo X Gunzo de Novara compuso su carta de acuerdo con una regla que exige darle cinco partes, como vemos en tratados posteriores.[21] No podemos explicar este caso diciendo que de Novara conocía el *Ad Herennium*. Éste, de acuerdo con la retórica y la práctica griegas, prescribe seis partes en un discurso: *exordium, narratio, divisio, confirmatio, confutatio* y *conclusio;* otros tratados antiguos omiten el *divisio* y ponen el *argumentatio* en lugar del *confirmatio* y el *confutatio.* Aparte de fluctuaciones menores ocurridas en la doctrina, se necesitan los siguientes pasos para ir de las partes de un discurso dadas en el *Ad Herennium* a las que tenemos en la carta de Gunzo y en la teoría del *dictamen* posterior: es necesario afirmar el principio de que las partes de un discurso son aplicables a una carta, idea de ninguna manera obvia; al principio del esquema debe agregarse el *salutatio,* que no tiene lugar en el discurso, pero que es una parte esencial y, en cierto modo, la más importante de la carta. Con base en la práctica de Gunzo, me inclino a deducir que en el siglo X, e incluso antes, existió una tradición de instrucción en la escritura de cartas que incluía, como uno de sus rasgos, la doctrina relacionada con las partes de una carta, adaptada de la antigua doctrina retórica de las partes del discurso.

Alberico de Montecasino fue el primer autor de que tenemos noticias que se haya dedicado a la teoría del *dictamen;* estuvo activo hacia finales del sigo XI.[22] Es importante que fuera de Montecasino, una sobresaliente escuela monástica; importante es, asimismo, que no manejara el *dictamen* como un tema separado, sino como parte de un amplio esquema de enseñanza que incluía la gramática y las otras artes liberales. Cuando sus sucesores inmediatos del siglo XII tomaron el *dictamen* como un campo aparte, ello significó que ese *dictamen,* rama especial de la retórica, se había separado de la matriz común de las siete artes liberales, tal y como había sucedido por la misma época con otros campos de la cultura especializados, incluyendo las leyes y la medicina.

En el siglo XII tenemos un gran volumen de literatura de *dictamen,* una buena parte de la cual es anónima y otra menor puede ser asignada a un autor, un lugar o una fecha específicos. Todos los autores identificables son italianos o franceses, pero sus textos pasaron a otros países, y éstos contribuyeron posteriormente a enriquecer esa literatura.[23] Bolonia tuvo un papel destacado en la primera mitad del siglo XII y, por lo menos, en los dos siglos siguientes; se trataba de una universidad que por entonces comenzaba a sobresalir, especialmente en los campos de la ley civil y de la canónica. La instrucción en el *dictamen,* si no parte propiamente dicha de los planes de estudio universitarios, sí era aceptada como una preparación útil para los estudiantes del arte notarial, y para los estudiantes de leyes. La literatura con que contamos se compone de reglas y modelos para escribir cartas, mientras que la *ars notaria* aportaba las reglas y los modelos para componer documentos legales.

Las cartas modelo, en parte históricas y en parte ficticias, suelen tratar asuntos de la Iglesia y del Estado, aunque pronto terminaron por incluir cuestiones relacionadas con las ciudades y con los ciudada-

19 *Monumenta Germaniae Historica, Legum Sectio V: Formulae Merowingici et Karolini Aevi,* ed. por Karl Zeumer, Hanover, 1886. El de Marculfo es el único formulario anexado al nombre de un compilador; data del siglo VII (*ibid.,* pp. 36-106).

20 Constable, *Letters and Letter-Collections,* pp. 30-31. Patt, "The Early *Ars dictaminis* as Response to a Changing Society".

21 *Gunzo, "Epistola ad Augienses",* ed. por Manitius, pp. 19-57. Pueden caracterizarse las partes como *salutatio* (p. 19), *exordium* (p. 19), *narratio* (p. 21), *argumentatio* (p. 42) y *conclusio* o *peroratio* (p. 55). Respecto a las partes del discurso en los antiguos tratados de retórica romanos, *véase* Heinrich Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik,* Munich, 1960, vol. 1, pp. 148-149.

22 Charles H. Haskins, "Albericus Casinensis" en *Casinensia,* Montecasino, 1929, 2 vols, vol. 1, pp. 115-124. Alberici Casinensis *Flores rhetorici,* ed. por D. M. Inguanez y H. M. Willard, Montecasino, 1938. Anselmo Lentini, "Alberico", *Dizionario biografico degli italiani,* 1960, núm. 1, pp. 643-645. Hugh H. Davis, "The *De rithmis* of Alberic of Monte Cassino", *Mediaeval Studies,* 1966, núm. 28, pp. 198-227. Herbert Bloch, "Montecassino's Teachers and Library in the High Middle Ages", en *La scuola nell'Occidente latino dell'alto medioevo, Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo* 19, 2 vols. Espoleto, 1972, vol. 2, pp. 563-605, en 587-599. El manuscrito conservado en Leningrado, en la Biblioteca Pública, cod. Lat. O V XVI 3, contiene el *breviarium de dictamine, de rithmis, de orationibus, de epistolaribus modis y de encliticis* de Alberico. Lo están estudiando Paul F. Gehl (de Chicago) y Konrad Krautter (de Constanza).

23 Respecto a Francia, *véase* Léopold Delisle, "Les écoles d'Orléans au douxième et au treizième siècle", *Annuaire Bulletin de la Société de l'histoire de France,* 1869, núm. 7, pp. 139-154. Noël Valois, *De arte scribendi epistolas apud Gallicos Medii Aevi Scriptores Rhetoresve,* París, 1880; reimpreso en Nueva York, 1964. Respecto a Inglaterra, *véase* Noël Denholm-Young, "The Curses in England", *Collected Papers on Mediaeval Subjects,* Oxford, 1946, pp. 26-55. Respecto a España, *véase* Charles Faulhaber, *Latin Rhetorical Theory in Thirteenth and Fourteenth Century Castile,* Berkeley, Cal., 1972; *id.,* "Retóricas clásicas y medievales en bibliotecas castellanas", *Abaco,* 1973, núm. 4, pp. 151-300. Juan Gil de Zamora, *Dictaminis Epithalamium,* ed. por Charles Faulhaber, Pisa, 1978. Respecto a Alemania, *véase* Walter Kronbichler, *Die "Summa de arte prosandi" des Konrad von Mure,* Zurich, 1968.

nos; tenemos, así, cartas de amor y familiares, y otras en que los estudiantes describen su vida a sus amigos y parientes o les piden dinero. Esas cartas componen un panorama bastante completo de la vida política y privada del periodo, e incluyen muchos detalles que en ninguna otra fuente tenemos. Desde luego, la persona que había recibido esa instrucción estaba bien preparada para servir de canciller o de secretario a papas y obispos, emperadores y reyes y, también, a señores feudales y funcionarios de la ciudad. Algunas cancillerías, en especial la curia papal, adoptaron reglas de composición específicas, y algunas de las colecciones se originaron en ellas o para ellas fueron preparadas.

Las colecciones de cartas modelo representan un tipo de literatura más antiguo, y a menudo circulaban por separado. La literatura de *dictamen* propiamente dicha, de más interés directo para la historia de la retórica, consiste en tratados teóricos que dan reglas para escribir cartas, y a menudo incluyen modelos. Contienen un cierto número de reglas comunes, repetidas con variaciones menores de un tratado a otro. Suelen comenzar con un prólogo en el cual el autor encomia su tema y afirma a menudo que está proporcionando una introducción para todas las artes liberales e incluso la filosofía. Muy a principios del tratado suele exponerse que hay tres tipos de *dictamen: prosaicum, metricum y rhytmicum*. El autor informa a continuación que se limitará al primero y, en especial, a la composición de cartas. El esquema resulta interesante, pues sugiere que hay un tratamiento paralelo para la poesía, como el que tenemos en las *artes poeticae* o *poetriae* del mismo periodo, e indica que existe una distinción clara entre poesía métrica y poesía rítmica.

Mencionamos antes las doctrinas de las partes de una carta. Podemos agregar que siempre se estudia con mucho detalle el *salutatio* y que éste precisamente es el aspecto sin antecedentes en los tratamientos dados al discurso en la antigüedad. En fecha ligeramente posterior tenemos incluso tratados acerca del *salutatio*, así como colecciones completas de *salutationes* o formas de tratado. Otras secciones de los tratados sobre *dictamen* atienden a la puntuación (aspecto posteriormente examinado en tratados especiales),[24] a los tropos —obviamente tomados de la retórica antigua— y, finalmente, al *cursus*, las formas rítmicas prescritas para el final de una oración y, en especial, para toda la carta. Los eruditos modernos han estudiado mucho el *cursus*,[25] pero no siem-

[24] Francesco Novati, "Di un' *ars punctandi* attribuita a Francesco Petrarca", *R. Istituto Lombardo di scienze e lettere, Rendiconti*, 1909, 2a. serie, 42, pp. 82-118.

[25] Francesco Di Capua, *Il ritmo prosaico nelle lettere dei papi*, 3 vols., Roma, 1937-1956; *id.*, *Scritti minori*, 2 vols. Roma, 1959. Gudrun Lindholm, *Studien zum mittellateinischen*

pre atienden a un punto que me parece importante: la retórica antigua prescribe *clausulae* métricas para el final de las oraciones y de las secciones de un discurso, y las reglas *cursus* del *dictamen* son, en buena medida, una adaptación de las antiguas cláusulas métricas a las prácticas rítmicas del latín medieval, tal como muchos esquemas de la métrica antigua se adaptaron al verso rítmico y acentuado de la poesía latina medieval.

El *ars dictaminis* siguió floreciendo a todo lo largo del siglo XIII y buena parte del XIV, tal y como había evolucionado en el XII.[26] En ese periodo Bolonia conservó su posición importante, pero en otras escuelas, en monasterios y cancillerías de Italia y otros países se produjeron también muchos tratados y colecciones. La demanda de modelos y reglas para escribir cartas era grande y se ampliaba. Boncompagno y Guido Faba fueron los maestros boloñeses indiscutibles del siglo XIII; vinieron después muchos otros, como Matteo de'Libri, Giovanni di Bonandrea, Mino da Colle, Pietro de'Boattieri y Giovanni del Virgilio.[27] Últimamente se ha estudiado mucho el *dictamen*, solamente

Prosarhythmus, Estocolmo, 1963. Tore Janson, *Prose Rhythm in Medieval Latin from the 9th to the 13th Century*, Estocolmo, 1974.

[26] Banker, "The *Ars dictaminis* and Rhetorical Textbooks"; *id.*, "Giovanni di Bonandrea and Civic Values in the Context of the Italian Rhetorical Tradition", *Manuscripta*, 1974, núm. 18, pp. 3-20. En el siglo XIV, e incluso en el XV, se copiaron con frecuencia los escritos de Boncompagno, Guido Faba, Giovanni di Bonandrea, Laurencio de Aquilea y Juan Bondo de Aquilea. En el siglo XIV compusieron tratados sobre el *dictamen* Giovanni del Virgilio (cf. P. O. Kristeller, "Un'*ars dictaminis di* Giovanni del Virgilio", *Italia Medioevale e Umanistica*, 1961, núm. 4, pp. 181-200); Francesco da Buti (ms. Angelica 1375 y Friburgo, 167). Cf. Kristeller, "Un'*ars dictaminis*", p. 190 y ms. Bodl. lat. misc. e. 52); Dominico Bandino (ms. Bruselas, 1561-1584 y Sevilla, ms. 7-5-2) y, en el siglo XV, Nicolaus Vulpis (Sevilla, Colombina, ms. 5-3-27, f. 175).

[27] Boncompagno, *Breviloquium*, ed. por Joseph Vecchi, Bolonia, 1954. *Testi riguardanti la vita degli studenti a Bologna nel secolo XIII*, ed. por Virgilio Pini, Bolonia, 1968. Cf. Virgilio Pini, "Boncompagno da Signa", en *Dizionario biografico degli Italiani*, 1969, núm. 11, pp. 720-725; J. Purkart, "Boncompagno of Signa and the Rhetoric of Love" en *Medieval Eloquence*, ed. por Murphy, pp. 319-331; Robert B. L. Benson, "Protohumanism and Narrative Technique in Early Thirteenth-Century Italian 'Ars Dictaminis' ", en *Boccaccio: Secoli di vita, Atti del Congresso Internazionale: Boccaccio 1975*, Los Ángeles, 1975, ed. por M. Cottino-Jones y Edward F. Tuttle, Ravena, 1979, pp. 31-50. Giancarlo Alessio, "La tradizione manoscritta del Candelabrum di Bene da Firenze", *Italia Medioevale e Umanistica*, 1972, núm. 15, pp. 99-148. Virgilio Pini, "La Summa de vitiis et virtutibus di Guido Faba", *Quadrivium*, 1956, núm. 1, pp. 41-152. Charles B. Faulhaber, "The *Summa dictaminis* of Guido Faba" en *Medieval Eloquence*, Murphy, pp. 85-111. Bonus Lucensis, *Cedrus Libani*, Giuseppi Vecchi, Modena, 1963. P. O. Kristeller, "Matteo de'Libri, Bolognese Notary of the Thirteenth Century, and his *Artes dictaminis*", *Miscellanea G. Galbiati*, vol. 2, *Fontes Ambrosiani*, 26, Milán, 1951, pp. 283-320. Guido Zaccagnini, "Giovanni di Bonandrea dettatore e rimatore...", *Studi e Memorie per la storia dell'Università di Bologna*, 1924,

que todavía está por clasificarse, analizarse y publicarse una buena cantidad.[28]

La literatura posterior se atiene en muchos aspectos al patrón anterior, pero aparecen algunos rasgos nuevos. Encontramos muchos modelos de *exordia* más que de los modelos de cartas completos, en los que se indica que las oraciones iniciales de una carta exigen un cuidado estilístico especial. Parece aumentar la tendencia a definir y distinguir categorías de cartas que eran de interés especial, como las de recomendación o consolación, las de alabo y las de acusación (*invectivae*).[29]

El *ars notaria* que sirvió para la composición de documentos legales tuvo una literatura propia, especialmente en el siglo XIII.[30] Su expresión más famosa está en la *Summa artis notariae*, de Rolandino Passeggeri, que salió a la luz en Bolonia y dominó su campo en Italia hasta el siglo XVIII.[31] Las *artes poeticae* medievales, mucho menos numerosas que los tratados sobre *dictamen*, provienen en su mayoría de Francia, pero la famosa *Poetria nova*, del inglés Geoffrey de Vinsauf, indica algún nexo con Bolonia y se la copió y comentó muy a menudo en Italia y en otros lugares.[32]

Aparte del alcance limitado del *dictamen* y de su escasa relación con otros campos, excepto el de la ley, existe otra diferencia fundamental entre él y la retórica antigua; ésta tenía que ver con el discurso

núm. 8, pp. 211-248. James R. Banker, "Giovanni di Bonandrea and Civic Values in the Context of the Italian Rhetorical Tradition", *Manuscripta*, 1974, núm. 18, pp. 3-20. Respecto a Giovanni del Virgilio, *véase* Kristeller, "Un' *ars dictaminis*". En Sevilla, ms. 81-6-6, tenemos un grupo de tratados gramaticales desconocidos, escrito por ese autor.

28 En Magl. VIII 1412 (Kristeller, *Iter Italicum*, 2 vols., Londres y Leiden, 1963-1967, vol. 1, p. 133 aparece un tratado de *dictamen* debido a Johannes Odonecti vocatus Baptista de Sancto Johanne Maurianensi nativus sed studii Bononiensis alumnus; cf. Banker, "The *Ars dictaminis* and Rhetorical Textbooks", p. 166, n. 33, quien lo retrotrae al siglo XIV); Ricc. 669 (cf. *Iter Italicum*, 1: 195) y en Sevilla 7-5-2 (cf. Faulhaber, "Retóricas clásicas y medievales en bibliotecas castellanas", pp. 226-227, núm. 197).

29 Kristeller, "Matteo de'Libri", p. 288.

30 M. A. von Bethmann-Hollweg, *Der Civilprozess des gemeinen Rechts in geschichtlicher Entwicklung*, vol. 6, Bonn, 1874, pp. 148-159.

31 Arturo Palmieri, *Rolandino Passaggeri*, Bolonia, 1933.

32 Edmond Faral, *Les arts poétiques du XIIe et du XIIIe siècle*, París, 1924; reimpreso en 1962. *Three Medieval Rhetorical Arts*, ed. por James J. Murphy, Berkeley, Cal., 1971; cf. Traugott Lawler, *Speculum*, 1973, núm. 48, pp. 388-394. E. Gallo, "The Poetria nova of Geoffrey of Vinsauf" en *Medieval Eloquence*, ed. por Murphy, pp. 68-84. Su relación con Bolonia depende de la paternidad literaria de otro tratado sobre el *dictamen;* cf. Vincenzo Licitra, "La *Summa de arte dictandi* di Maestro Goffredo", *Studi Medievali*, 3a. serie, 1966, núm. 7, pp. 864-913. Giovanni Mari, "I trattati medievali di ritmica latina", *Memorie dell'Istituto Lombardo di scienze e lettere* 20, 3a. serie, 11, 1899, pp. 373-496. Traugott Lawler, *The "Parisiana poetria" of John of Garland*, New Haven, Conn., 1974.

y la palabra hablada; el *dictamen* con las cartas y la palabra escrita. Una de las razones por las cuales los *dictatores* consideraban impráctica la retórica antigua era que, finalizada la antigüedad romana, desapareció de la escena la oratoria pública para la que habían sido escritos los preceptos de la retórica antigua. En razón de esto, Boncompagno pudo decir que no había leído a Cicerón; es decir, que no lo había enseñado.[33]

En la Antigüedad clásica, y especialmente en la Roma tardía, las cartas ocuparon sin duda un lugar importante, pero no dejaron huella notable en la literatura existente o en la teoría de la retórica. En la alta Edad Media la carta adquirió más importancia y ocupa un lugar mayor en la literatura a nosotros llegada; gracias al *dictamen*, conquistó asimismo un lugar de privilegio en la teoría de la retórica que nunca tuvo en la Antigüedad. La diferencia entre la palabra escrita y la hablada es importante, pero no decisiva, pues a menudo se dictaban las cartas para escribirlas y se las leía en voz alta al recibirlas. Sin embargo, la función de la carta como mensaje que va del remitente al recibidor es muy diferente a la que tiene un discurso emitido ante una corte legal, una asamblea política o un auditorio. Entre finales del Imperio romano y el siglo XII no existió la costumbre de reunir un público y dirigirse a él en voz alta.

La única composición hablada que conocemos de este periodo es el sermón eclesiástico; tenemos una tradición continua de predicación desde el primitivo cristianismo romano hasta la época moderna, pasando por los siglos medievales, aunque en ese largo periodo la práctica del sermón haya sufrido numerosos cambios. Contamos con muchos sermones procedentes de distintos siglos, y es muy obvio que predicadores posteriores los copiaron y leyeron como modelos, y que llenaron una función a la vez literaria y religiosa.[34] En los siglos XII y XIII se compusieron en número creciente libros teóricos para uso de los predicadores: los

33 "Numquam enim memini me Tullium legisse... Verumtamen nunquam Tullii depravavi rethoricam nec eam imitari volentibus dissuasi" (prefacio a su obra *Palma*, en Carl Sutter, *Aus Leben und Schriften des Magister Boncompagno*, Friburgo de Brisgovia, 1894, pp. 105-106). "Rhetorica compilata per Tullium Ciceronem indicio studentium est cassata, quia nunquam ordinarie legitur, immo tanquam fabula vel ars mechanica latentius transcurritur et docetur". Tras esta afirmación viene un comentario crítico sobre el prólogo de *De inventione* (*Boncompagni Rhetorica novissima*, ed. por Augusto Gaudenzi en *Bibliotheca Juridica Medii Aevi*: *Scripta anecdota glossatorum*, vol. 2., ed. por Augusto Gaudenzi, Bolonia, 1892, p. 251).

34 J. P. Schneyer, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150-1350* / *Beiträge zur Geschichte der Phihlosophie des Mittelalters* 43, 7 vols., Muenster, 1969-1976.

artes praedicandi.[35] Se trata de verdaderos libros de texto para predicadores, y sus consejos muestran muchas analogías con los libros de texto antiguos y medievales dedicados a la retórica secular. Es un rasgo característico del sermón medieval el comenzar con un pasaje de las Escrituras, que sirve de tema, y con un *divisio* de tal pasaje. El cuerpo del sermón sigue las precisas reglas estructurales descritas en los manuales. Hay ejemplos ocasionales de sermones laicos, compuestos y dichos por laicos y no por sacerdotes o frailes, que siguen el mismo patrón general.[36]

Sin embargo, deja de ser cierto el punto de vista, muy aceptado hasta tiempos recientes,[37] de que la Edad Media carece de una elocuencia secular, y que la retórica medieval estaba encaminada únicamente a la composición de cartas y sermones; mucho menos cierto resulta en Italia cuando nos acercamos a la última parte del siglo XII. El surgimiento de las ciudades-estado, que contaban con instituciones políticas y legales independientes, dio pie a la práctica de dirigirse en público a asambleas populares, consejos y cortes legales; lo mismo ocurría en las universidades que compartían su posición de corporaciones con las ciudades y los gremios. Los observadores extranjeros se dan cuenta de esta oratoria popular italiana en época del emperador Barbarroja,[38] aunque no han llegado a nuestras manos discursos de esa temprana época. Bien podemos suponer que en este caso, al igual que en otros, la práctica precedió a la teoría, y que se necesitaron algunas décadas, y quizá más, para que se crearan discursos modelo; y más tiempo se necesitó para coleccionarlos o componerlos.

A partir del siglo XIII tenemos modelos de discursos y de cartas, todos ellos procedentes de Italia; está claro que el *ars arengandi*, el

35 Harry Caplan, *Mediaeval Artes Praedicandi*, 2 vols., Ithaca, N. Y., 1934-1936. Thomas M. Charland, *Artes Praedicandi*. Ottawa, 1936. *Véase* también el artículo de Richard Rouse en *The Renaissance of the Twelfth Century*, ed. por R. L. Benson y Giles Constable (en prensa).

36 Albertano da Brescia, un lego, compuso varios sermones y, además, un tratado sobre la predicación, titulado *Ars loquendi et tacendi*. Cf. Galletti, *L'Eloquenza*, pp. 467-468. Aldo Checchini, "Un giudice del secolo decimoterzo, Albertano da Brescia", *Atti del R. Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti* 71, parte 2 / 8a. serie, 14, parte 2 / (1911-1912): 1423-1495. Marta Ferrari, "Intorno ad alcuni sermoni inediti di Albertano da Brescia", *Atti dell'Istituto Veneto* 109 (1950-1951): pp. 69-93.

37 *Véase* McKeon, Murphy y otros (*véase* la nota 17).

38 Otto de Freising (*Gesta Friderici* I, libro 2, cap. 30, ed. por Georg Waitz, Hannover, 1912, p. 136) informa que, en 1155, el emperador Barbarroja interrumpió un discurso que le dirigían los enviados de la ciudad de Roma: "cursus verborum illorum [...] more Italico longa continuationi periodorumque circuitibus sermonem producturis interrupit". Se da el discurso en el cap. 29, pp. 135-136, aunque probablemente no al pie de la letra.

arte de componer discursos, era enseñado por las mismas personas que enseñaban el arte de escribir cartas. Una de las obras de Boncompagno, la *Rhetorica novissima*, nada tiene que ver con el *dictamen*, pero es un libro de texto, que incluye modelos, útil para los abogados, pues les enseña cómo componer alegatos y discursos forenses.[39]

Tenemos muchas colecciones de modelos de discursos, algunas en lengua vernácula; si muchas de ellas son anónimas, otras las compusieron *dictatores* tan conocidos como Guido Faba y Matteo de'Libri.[40] En un grupo de tratados escrito para instruir a la *podestà*, el funcionario público que venía de fuera a gobernar la ciudad, encontramos reglas y modelos para los discursos que estaba obligado a pronunciar en ciertas ocasiones públicas, incluyendo los funerales de ciudadanos destacados.[41] Se han conservado algunos discursos dichos en ocasiones especiales; proceden del siglo XIII y entre ellos tenemos el que dio Francisco Accursio ante el papa, a nombre del rey inglés.[42] Estas fuentes nos permiten deducir que existían ciertos tipos de discurso de práctica

39 Ha editado la obra Augusto Gaudenzi en *Bibliotheca Juridica Medii Aevi: Scripta Anecdota glossatorum*, vol. 2, Bolonia, 1892, pp. 294-297.

40 Guido Faba, *Parlamenti ed epistole*, en Augusto Gaudenzi, *I suoni, le forme e le parole dell'odierno dialetto dela città di Bologna*, Turín, 1889. *Le dicerie volgari di Ser Matteo de'Libri da Bologna secondo una redazione pistoiese*, ed. por Luigi Chiappelli, Pistoia, 1900. Matteo dei Libri, *Arringhe*, ed. por Eleonora Vincenti, Milán y Nápoles, 1974. Eleonora Vincenti, "Matteo dei Libri e l'oratoria pubblica e privata nel '200", *Archivio Glottologico Italiano*, 1969, núm. 54, pp. 227-237. *Le dicerie di Ser Filippo Ceffi*, ed. por Luigi Biondi, Turín, 1825. Giuliana Giannardi, "Le 'Dicerie' di Filippo Ceffi", *Studi di filologia italiana*, 1942, núm. 6, pp. 5-63. Carlo Frati, "'Flore de parlare' o 'Somma d'arengare' attributa a Ser Giovanni fiorentino da Vignano in un codice marciano", *Giornale storico della letteratura italiana*, 1913, núm. 61, pp. 1-31, 228-265. En Berlín tenemos una colección de *arengae* latinos, en ms. lat. fol. 68; cf. *Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde*, 1843, núm. 8, pp. 826-827. La palabra *arenga* suele significar discurso público. También se emplea dicho término por parte de Harry Bresslau (*Handbuch der Urkundenlehre*, vol. 1, p. 48) y, siguiéndolo a él, otros eruditos para la primera parte de un documento. Bresslau cita un pasaje de Guido Faba, pero ese empleo del término es poco frecuente y secundario. Simplemente quiere decir que se redactaban en el estilo de los discursos públicos algunas introducciones puestas a cartas y documentos.

41 El *Oculus Pastoralis*, de autor anónimo, está publicado en Lodovico Antonio Muratori, *Antiquitates Italicae Medii Aevi* IX, Arezzo, 1776, cols. 787-856. Cf. Dora Franceschi "L'Oculus pastoralis e la sua fortuna", *Atti dell'Accademia delle scienze di Torino* 99, 1964-1965, pp. 205-261. Joh. Viterbiensis, *De regimine civitatum*, ed. por Gaetano Salvemini en *Bibliotheca Juridica Medii Aevi: Scripta Anecdota glossatorum*, vol. 3, ed. por Augusto Gaudenzi, Bolonia, 1901, pp. 217-280. Fritz Hertter, *Die Podestàliteratur Italiens im 12. und 13. Jahrhundert*, Leipzig y Berlín, 1910.

42 G. L. Haskins y Ernst Kantorowicz, "A Diplomatic Mission of Francis Accursius and his Oration before Pope Nicholas III", *English Historical Review*, 1943, núm. 58, pp. 424-447.

común, para las que se necesitaban modelos y reglas, los cuales se proporcionaban cada vez con mayor frecuencia; eran discursos funerales, nupciales, de asamblea, de embajadores y universitarios, por sólo citar las variedades más comunes. Esto nos lleva a la conclusión de que en Italia, en el siglo XIII y tal vez hasta en el XII, todos los géneros de discurso secular que los humanistas del Renacimiento cultivaban procedían de las instituciones legales, políticas y sociales de la tardía Edad Media, y que los componían en el estilo retórico de la época, el de los *dictadores*, mucho antes de que los humanistas tuvieran la oportunidad de aplicarles sus propias normas de estilo.[43] Los especímenes de oratoria prehumanista que han sobrevivido representan un mínimo respecto a los que se compusieron.

Es de notar también que la oratoria secular estuvo influida, en algunos casos, por las tradiciones más antiguas de la oratoria sagrada. Cuando Pedro de Vineis se dirige a los ciudadanos de Padua en nombre del emperador Federico II, según nos cuenta un cronista, comienza su discurso con una línea de Ovidio que le sirve de tema.[44] De igual manera, Petrarca inicia su discurso de coronación con una línea tomada de Virgilio.[45] Obviamente, estamos ante un intento de imitar la práctica de los predicadores de entonces, pero utilizando como tema del discurso una línea tomada de un poeta pagano en lugar de una línea procedente de las Escrituras. Por otra parte, sabemos que los predicadores mendicantes de algunas ciudades italianas, como Remigio de'Girolami, no sólo pronunciaban sermones en las fiestas y en otros actos religiosos, sino en aquellas ocasiones embellecidas desde hacía poco por la oratoria secular, como eran los funerales, las bodas y las reuniones cívicas.[46]

Antes de pasar a la retórica renacentista, tema de nuestro siguiente

43 Expresé puntos de vista similares en mi ensayo "Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance", que apareció por primera vez en *Byzantion*, 1944-1945, núm. 17, pp. 346-374; constituye el capítulo V de este volumen. Al parecer, en nuestra época una idea queda ignorada a menos que se la rotule y subraye adecuadamente mediante títulos, resúmenes e índices. No se logra "capturar" una idea ni cuando se la expresa en todo un párrafo. Sigue habiendo diferencia entre un lector humano atento y una computadora o su programador. *Véase* también Galletti, *L'Eloquenza*, pp. 413-537.

44 Rolandino Patavino, *Cronica / Rerum Italicarum Scriptores* VIII, 1 /, ed. por Antonio Bonardi, Ciudad del Castillo, 1905-1908, p. 64, libro IV, cap. 10: "Surrexit iudex imperialis Petrus de Vinea [...] Proposuit autem illam auctoritatem Ovidii: 'Leniter, ex merito' / *Heroides*, V, 7-8 / et aptata sapienter auctoritate intencioni, disputavit et adocuit populum".

45 El discurso comienza: "Sed me Parnasi deserta per ardua dulcis raptet amor. Georgicorum III° / 291-292/. Hodierno die..." Cf. Attilio Hortis, *Scritti inediti di Francesco Petrarca*, Trieste, 1874, p. 311.

46 Kristeller, *Iter Italicum*, 1, p. 160.

capítulo, debemos preguntarnos una vez más qué ocurrió con la retórica clásica en la tardía Edad Media, cuando el interés retórico se centraba en las cartas, los sermones y los discursos públicos. En primer lugar, continuó o volvió a iniciarse la tradición de impartir cursos sobre *De inventione* y el *Ad Herennium*. En la Francia del siglo XII se compusieron comentarios sobre esas obras, como ya vimos; pero la primera mitad del siglo XIII parece significar una interrupción en esa tradición. Cuando llegamos a la última parte del siglo XIII y al XIV, vuelven a aparecer los comentarios, mas ahora en Italia; tenemos pruebas documentales de que en Bolonia se dieron cursos sobre tales textos. Al parecer, Giovanni di Bonandrea disertó sobre el *Ad Herennium*, y sabemos de seguro que también lo hizo su sucesor, Bertolino de Canulis. En el caso de este último no sólo contamos con la documentación universitaria, sino que existe el comentario en sí, en dos borradores y unas veinte copias, algunas escritas en el siglo XV y dispersadas por toda Europa.[47] Podemos sospechar que hubo aquí una influencia septentrional, pues se atribuye a Jacques de Dinant, quien trabajó en Bolonia,[48] uno de los comentarios, y Bertolino cita el de Alano.[49]

La producción y la difusión de esos comentarios hablan por sí mismas, y podemos interpretarlas como una señal de regreso a los clásicos, en línea con el *preumanesimo* de Albertino Mussato y de Giovanni del Virgilio. Vemos, asimismo, que el estudio del *dictamen* estaba combinado con los estudios clásicos, es decir, con el estudio de la retórica de Cicerón en Bertolino, y con el estudio de Ovidio y otros poetas en Giovanni del Virgilio. Volvemos a acercarnos así al umbral del humanismo renacentista, e incluso acaso lo hayamos cruzado ya.

Para completar este panorama de la retórica medieval debemos examinar, como punto final, la aparición de textos de retórica griegos en los siglos últimos del Medievo. En los siglos XII y XIII se produjo un buen número de traducciones nuevas del griego y el árabe al latín, la

47 Sandra Karaus, "Selections from the Commentary of Bartolinus de Benincasa de Canulo on the *Rhetorica ad Herennium*, with an Introduction" (tesis doctoral, Columbia University, 1970). En *Viator* aparecerá un artículo de Karaus Wertis dedicado al tema. Respecto al documento, *véase* Emilio Orioli, *La cancelleria pepolesca*, Bolonia, 1910, pp. 65-67.

48 Banker, "The *Ars Dictaminis* and Rhetorical Textbooks", p. 154 y p. 165, núm. 10, Emil Polak, *A Textual Study of Jacques de Dinant's "Summa Dictaminis"*, Ginebra, 1975. André Wilmart, "L'*Ars arengandi* de Jacques de Dinant", *Analecta Reginensia*, Biblioteca Vaticana, *Studi e Testi* 59, Ciudad del Vaticano, 1933, pp. 131-151. En Módena se tiene un comentario fragmentario del *Ad Herennium* hecho por Jacobus de Dinanto, en ms. Est. Lat. 714 (Alfa F. 5, 3), f. 69-84 (según me lo comunicaron John O. Ward y James R. Banker).

49 Karaus, "Selections from the Commentary of Bartolinus".

mayoría de ellas dedicadas a la filosofía y las ciencias. Esas traducciones ampliaron notablemente las fuentes de que se disponía en esos campos, en relación con lo heredado de la época romana, enriquecieron la terminología latina medieval y ensancharon el campo de los problemas analizados por maestros, estudiantes y escritores. Bien podemos preguntarnos en qué grado se benefició con ese desarrollo el campo de la retórica.

Cuatro fueron los textos de retórica que se tradujeron por primera vez del griego al latín durante los siglos XII y XIII: la *Retórica* de Aristóteles,[50] la *Rhetorica ad Alexandrum* seudoaristotélica,[51] el *De elocutione* de Demetrio,[52] y el *Ad Demonicum* seudoisocrático.[53] La aparición de todos esos textos es de considerable interés y es necesario subrayarlo. Sin embargo, los tres textos últimos sobreviven en unos cuantos manuscritos, y no parecen haber influido en la retórica medieval.

Por otro lado, la *Retórica* de *Aristóteles* es caso aparte. Se difundió esta obra en un número de manuscritos bastante elevado, e incluso fue motivo de varios comentarios, lo que indica que se la utilizaba como texto en escuelas y universidades. Por tanto, ninguna duda hay de que la *Retórica* de Aristóteles ejerció una cierta influencia en el pensamiento de los siglos XIII y XIV. Sin embargo, esa influencia no afectó a los retóricos profesionales, sino más bien a los filósofos escolásticos. En las listas medievales de obras de Aristóteles, la *Retórica* está agrupada con los *Libri moralis,* junto con la *Ética,* la *Política* y la *Economía;* y cuando en los manuscritos medievales aparece la *Retórica* junto

50 George Lacombe, *Aristoteles Latinus, Codices,* 1939, vol. 1, pp. 77-78.

51 Martin Grabmann, "Eine lateinische Übersetzung der pseudo-aristotelischen *Rhetorica ad Alexandrum* aus dem 13. Jahrhundert", *Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenchaften, Philosophisch-historische Abteilung,* 1931-1932, Heft 2. Esta edición tiene como base Vat. lat. 2995, y se atribuye la traducción a Guillermo de Moerbeke. Se tiene otra versión del mismo texto en Urbana, en la Biblioteca de la Universidad de Illinois, ms. Xf 881. A 8. XL, f. 38-48. Cf. Lacombe, *Aristoteles Latinus, Codices,* pp. 78-79.

52 Bernice Virginia Wall, *A Medieval Latin Version of Demetrius' "De elocutione",* Washington, D. C., 1937. El texto se basa en el mismo manuscrito de Urbana: f. 48-51v; se supone que la traducción es del siglo XIII (*ibid.*, p. 51). Cf. Bernard Weinberg en *Catalogus Translationum et Commentariorum,* vol. 2, ed. por P. O. Kristeller y F. Edward Cranz, Washington, D. C., 1971, p. 28, quien supone a dicha traducción del siglo XIV.

53 Kurt Emminger, "Studien zu den griechischen Fürstenspiegeln" (tesis doctoral, Munich, 1913). Se da el texto con base en los tres manuscritos (pp. 14-22) y se lo asigna a finales del siglo XII (p. 11). Walter Burley, Geremia da Montagnone y Guglielmo da Pastrengo citan la traducción en el siglo XIV. Cf. Remigio Sabbadini, "Una traduzione medievale del πρὸς Δημόνικον di Isocrate e una umanistica", *R. Istituto Lombardo di scienze e lettere, Rendiconti,* 2a. serie, 38, 1905, pp. 674-687. Es de subrayar que los tres autores que citan la traducción la consideran una obra de filosofía moral.

con otros escritos de Aristóteles, son siempre esos mismos textos.[54] El hecho tiene una importancia doble, pues no hay una situación paralela en la tradición de manuscritos bizantinos que conservan los escritos en griego de Aristóteles;[55] más bien es peculiar de la tradición latina medieval. Ninguna sorpresa hay en ello, pues incluso en las clasificaciones y agrupamientos antiguos la retórica aparecía por igual asociada con la política que con la lógica. Además, la *Retórica* de Aristóteles dedica una sección importante a las pasiones, doctrinas que no se analiza de un modo explícito en la *Ética* y que en otros sistemas filosóficos, en especial el de los estoicos, es parte integral de la ética. En otras palabras, los filósofos medievales clasificaban la *Retórica* con los escritos morales de Aristóteles porque la utilizaban como complemento de su *Ética* en la teoría de las pasiones;[56] el nexo tradicional entre retórica y política justificaba el procedimiento.

Se confirma el mismo patrón cuando examinamos los comentarios hechos a la *Retórica* de Aristóteles. Está en preparación una lista completa de los comentarios sobre Aristóteles;[57] aún no se la completa, pero no hay mayor peligro en afirmar que los comentarios medievales sobre la *Retórica* de Aristóteles más conocidos no eran de retóricos profesionales, sino de filósofos escolásticos que también comentaban la *Ética* y algunos otros escritos filosóficos de Aristóteles, y que ninguna relación tenían con la retórica profesional de sus tiempos: Giles de Roma, Guido Vernani, Juan de Jandun —crítico de la *De monarchia,* de Dante— y Juan Buridán.[58] Será una tarea interesante, a futuro, el ver si la *Retórica* de Aristóteles influyó en el modo que esos

54 *Véase* p. 62. James J. Murphy, "The Scholastic Condemnation of Rhetoric in the Commentary of Giles of Rome on the *Rhetoric* of Aristotle" en *Arts libéraux et philosophie au Moyen Age,* Actes du quatrième congrès international de philosophie médiéval, Montreal, 1967, Montreal y París, 1969, pp. 833-841; *id.*, "Aristotle's *Rhetoric* in the Middle Ages", *Quarterly Journal of Speech,* 1966, núm. 52, pp. 109-115. La traducción medieval de la *Poética* de Aristóteles sobrevive en sólo dos manuscritos; estaba mucho más difundida una versión latina de *Paraphase,* de Averroes.

55 André Wartelle, *Inventaire des manuscrits grecs d'Aristote et de ses commentateurs,* París, 1963.

56 Aristóteles, *Retórica,* II, 1-11.

57 Charles H. Lohr, "Medieval Latin Aristotle Commentaries", *Traditio,* 1967, núm. 23, pp. 313-413; 1968, núm. 24, pp. 149-245; 1970, núm. 26, pp. 135-216; 1971, núm. 27, pp. 251-351; 1972, núm. 28, pp. 281-396, y 1973, núm. 29, pp. 93-197. *Id.*, "Renaissance Latin Aristotle Commentaries", *Studies in the Renaissance,* 1974, núm. 21, pp. 228-289; continúa en *Renaissance Quarterly,* 1975, núm. 28, pp. 689-741; 1976, núm. 29, pp. 714-745, y 1977, núm. 30, pp. 681-745, con más entregas en el futuro.

58 Egidio Romano: Lohr, *Traditio* 23 (1967): 334-335, núm. 12. Guido Vernano: Lohr, *Traditio* 24 (1968) 192, núm. 6. Johannes Buridanus: Lohr, *Traditio* 26 (1970): 181,

comentadores filosóficos tenían de comprender otros escritos del propio Aristóteles u otras doctrinas filosóficas. No estoy seguro de que se haya planteado tal cuestión, pero ayudaría a aclarar la influencia mutua de la retórica y la filosofía durante la Edad Media. Por otra parte, aunque los *dictatores* y los otros retóricos profesionales no eran inmunes a las influencias aristotélicas, no hay pruebas, hasta donde yo sé, de que la *Retórica* de Aristóteles fuera de interés especial para ellos. El hecho tiene importancia, pues en el siglo XVI retóricos y humanistas estudiaron y comentaron la *Retórica* y la *Poética* de Aristóteles, que sí ejercieron su influencia en la teoría y en la práctica retóricas y poéticas. Sin embargo, esto no sucedió en la Edad Media, ni siquiera en su última fase, cuando ya se disponía en general del texto.

Espero que este breve panorama haya aclarado algunas características de la retórica medieval, así como algunos de los rasgos que la unen con la antigua y con la del Renacimiento, a la vez diferenciándola de ellas. La retórica romana antigua, no la griega, es base de la medieval; en especial la retórica romana que aparece en *De inventione*, de Cicerón, en *Rhetorica ad Herennium* y en Marciano Capella, que fue estudiada y absorbida de un modo más o menos completo en distintos momentos. No se dispuso de la retórica griega antes del siglo XIII; y cuando, a través de las traducciones al latín, se conocieron ya algunos de sus textos, sobre todo la *Retórica* de Aristóteles, circularon entre los estudiantes de la filosofía aristotélica, en especial de su *Ética* y de su *Política*, quienes la comentaron; por su parte, los retóricos profesionales le prestaron poca o ninguna atención.

Los retóricos atendían cada vez en mayor medida a aquellas ramas de la composición en prosa que adquirieron importancia práctica terminada ya la Antigüedad, cuando había desaparecido el discurso público, tema central de la retórica antigua. La mayoría de los retóricos medievales se interesaba en la composición de cartas (*ars dictaminis*) y de documentos (*ars notaria*), quedando en manos de la clerecía la teoría y la práctica de la predicación (*ars praedicandi*). Fue después del siglo XII, al reaparecer la oratoria pública en las ciudades-estado italianas, cuando una rama nueva de la retórica se encarga de la oratoria secular (*ars arengandi*), es decir, la elaboración de modelos y reglas para hablar, y comienza a prestar atención a las principales variedades de discursos en uso, y en ocasiones amplía sus intereses del latín a la oratoria vernácula.

núm. 45. Johannes de Janduno: Lohr, *Traditio* 26 (1970): 214-215, núm. 17. Stuart MacClintock, *Perversity and Error: Studies on the "Averroist" John of Jandun* (Bloomington, Ind. (1956), p. 126, núm. 15.

El volumen de literatura perteneciente al *dictamen* y actividades con él relacionadas es en verdad muy abundante, y a veces excede, por cantidad, a cualquier género comparable que nos haya llegado de la Antigüedad clásica, así como cualquier cosa lejanamente retórica —como los comentarios retóricos sobre Cicerón— producida en la Edad Media. Por simple cantidad y "pertinencia", esta literatura compensa en interés histórico lo que le falta de finura o de profundidad conceptual, y por lo mismo debe estudiársela como parte integral de la literatura y la cultura medievales. Esta literatura dedicada al *dictamen* y temas afines, y en grado menor los comentarios sobre la retórica de Cicerón, constituyen el núcleo de la retórica medieval, y no los términos e inferencias, en una mayoría antiguos, que encontramos en los escritos de los lógicos, filósofos y teólogos medievales.

XIV. EL RENACIMIENTO

Si por Renacimiento entendemos el periodo que poco más o menos abarca de 1350 a 1600, vemos que en él la retórica ocupa un lugar más amplio e importante que en la Edad Media. En el Renacimiento la retórica evolucionó y creció mucho, llegando a invadir todos los campos de la civilización, cosa no ocurrida en los siglos precedentes. Durante el Renacimiento el dominio de la retórica no fue tan completo como en la antigüedad romana o en ciertos periodos de la antigüedad griega, pues la retórica renacentista tuvo que competir siempre con la filosofía y la teología escolásticas, así como con las disciplinas profesionales de las leyes, la medicina y las matemáticas, con las artes y con la literatura popular y con muchas otras actividades. Sin embargo, el estudio, imitación y culto de la Antigüedad clásica, unos de los rasgos característicos del Renacimiento, tuvieron como consecuencia que se fortaleciera y promoviera la retórica.

Sin embargo, la retórica renacentista fue, en muchos sentidos, diferente de la antigua, y recibió a la vez la influencia de los patrones medievales y de otros nuevos y contemporáneos. A diferencia de la retórica antigua, la renacentista no se interesaba ante todo en el discurso político, y menos aún en el judicial. Cultivaba la carta en igual medida que el discurso, y tendía a incluir todas las formas de composición en prosa, así como a unirse muy de cerca con la poética, ya que se consideraba la composición en prosa y en verso como formas alternas de una misma área. Se repetía a menudo la opinión venida de la Antigüedad de que la retórica y la oratoria buscaban persuadir, pero no dominaban en el concepto de retórica que prevalecía.[1]

La unión íntima entre retórica y poética, y su influencia mutua, remonta a la Edad Media, llega a la última etapa de la Antigüedad e in-

[1] Donald L. Clark, *Rhetoric and Poetry in the Renaissance*, Nueva York, 1922; reimpreso en 1963. Charles S. Baldwin, *Renaissance Literary Theory and Practice*, Nueva York, 1939; reimpreso en 1959. Osborne B. Hardison, Jr., *The Enduring Monument*, Chapel Hill, N. C., 1962. Respecto a Italia, *véase* Alfredo Galletti, *L'Eloquenza dalle origini al XVI secolo / Storia dei generi letterari italiani*, Milán, 1904-1938. Respecto a Inglaterra, *véase* Wilbur S. Howell, *Logic and Rhetoric in England, 1500-1700*, Princeton, N. J., 1956. Respecto a Alemania, *véase* Samuel O. Jaffe, *Nic. Dybinus, Declaracio oracionis de beata Dorothea: Studies and Documents in the History of Late Medieval Rhetoric*, Wiesbaden, 1974. Klaus Dockhorn, "Rhetorica movet: Protestantischer Humanismus und karolingische Renaissance" en *Rhetorik: Beiträge zu ihrer Geschichte in Deutschland vom 16.-20. Jahrhundert*, ed. por Helmut Schanze, Francfort, 1974, pp. 17-42.

cluso a la época clásica. Los historiadores modernos deploran de modo unánime esa unión, pero sus consecuencias no han sido dañinas de un modo constante. Por ejemplo, la rima surgió en la oratoria mucho antes de que la poesía la adoptara. Es obvio que el tema amerita investigaciones adicionales, como lo amerita la situación inversa: la influencia de la poesía y la poética en la prosa y en la retórica.

Durante el Renacimiento la retórica perteneció al dominio de los humanistas, y tuvo una posición importante y quizá hasta central, aunque de ninguna manera exclusiva, en su obra. Los *studia humanitatis* incluían la gramática, la poesía, la historia, la filosofía moral y la retórica. En tanto que labor de los humanistas, la retórica se encontraba íntimamente relacionada con todos estos temas, y la retórica de los humanistas debe ser considerada parte integral de sus extensos intereses y actividades. Estas actividades incluían el estudio de la literatura antigua, lo que implicaba copiar, revisar, traducir e interpretar los textos clásicos griegos y latinos, y desembocaba en un impresionante avance de la erudición y la filología clásicas. Los humanistas también producían enorme cantidad de literatura en prosa y en verso, principalmente en latín, y por lo tanto con frecuencia eran considerados como oradores y poetas antes que el término *humanista* entrara en uso. De igual modo, reclamaban la filosofía, sobre todo la filosofía moral, como parte de su campo de actividad y proponían combinar la elocuencia con la sabiduría, es decir, la retórica con la filosofía, para revivir de esta manera un ideal de Cicerón.[2]

La cantidad y calidad de las obras escritas por los humanistas, el nivel literario y erudito alcanzado, sus éxitos y prestigio enaltecieron grandemente el papel de los estudios que realizaban, y de la retórica en particular. Pronto empezaron a dominar en la instrucción secundaria y a desempeñar una función significativa aunque no predominante en las universidades.[3] Como ministros y secretarios de príncipes y repúblicas, como maestros y tutores de nobles, patricios y profesionales,

[2] *Véase* el capítulo VI. Hanna Gray, "Renaissance Humanism: The Pursuit of Eloquence", *Journal of the History of Ideas*, 1963, núm. 24; 497-514. Jerrold E. Seigel, *Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism*, Princeton, 1968. Lorenzo Valla fomentó y consideró la retórica como sustituto de la filosofía; esto es característico, pero no significativo. Cf. Hanna-Barbara Gerl, *Rhetoric als Philosophie: Lorenzo Valla*, Munich, 1974. *Véase también* Ernesto Grassi, "Can Rhetoric Provide a New Basis for Philosophizing? The Humanistic Tradition", *Philosophy and Rhetoric*, 1978, núm. 11, pp. 1-18, 75-97.

[3] William H. Woodward, *Vittorino da Feltre and Other Humanist Educators*, Cambridge, 1897; *id.*, *Studies in Education During the Age of the Renaissance, 1400-1600*, Cambridge, 1906. Eugenio Garin, *L'educazione in Europa, 1400-1600*, Bari, 1957; *id.*, *Il pensiero pedagogico dello Umanesimo*, Florencia, 1958.

los humanistas adquirieron influencia formativa en las clases superiores de la sociedad renacentista. Se ha empleado la expresión humanismo cívico para describir al ciudadano educado que era ideal de las repúblicas libres, en especial de la Florencia de principios del XV.[4] El concepto es válido dentro de los límites de lugar y tiempo bien definidos que tiene. Sin embargo, titubeo en identificar el humanismo cívico con todo el humanismo, incluso en Italia, por no hablar de identificarlo con toda la civilización del Renacimiento. A Principios del siglo XV había muchos más humanismos que el meramente cívico, fuera en Florencia o en otros sitios, y muchos más había antes y después de la mitad de ese siglo que señala el punto culminante de la alianza entre el humanismo y el pensamiento y la propaganda políticos de Florencia. El humanismo incluyó, en todo momento, un cierto número de ideas morales y de otro tipo que no eran ni políticas ni sociales,[5] así como muchas empresas literarias y culturales que nada tenían que ver con el pensamiento en ningún sentido de la palabra. Por otra parte, el Renacimiento cultivó siempre, en Italia y en otros lugares, muchas tradiciones profesionales, culturales e intelectuales que no estaban enraizadas en el humanismo, aunque éste pueda haber influido en ellas o las haya afectado en uno u otro momento.[6]

Si queremos comprender la retórica renacentista —y en buena medida esto quiere decir la retórica humanista—, conviene partir de las clasificaciones de artes y ciencias que había, así como del lugar que en ellas ocupaba la retórica. En el esquema de las siete artes liberales que dominó de finales de la Antigüedad a la alta Edad Media, la retórica estuvo aliada con las disciplinas matemáticas; es decir, con el *quadrivium* de la aritmética, la geometría, la astronomía y la música, siendo incluso más íntima su unión con la gramática y la dialéctica, que junto con la retórica formaban el *trivium*. Cuando se tomaba la retórica como una parte de la lógica, no se daba a este último término

[4] Hans Baron, *The Crisis of the Early Italian Renaissance*, 2 vols., Princeton, N. J., 1955; ed. rev., un vol., Princeton, N. J., 1966; *id.*, *Humanistic and Political Literature in Florence and Venice at the Beginning of the Quattrocento*, Cambridge, Mass., 1955. Lauro Martines, *The Social World of the Florentine Humanists*, Princeton, 1963.

[5] Charles Trinkaus, *Adversity's Noblemen*, Nueva York, 1940; *id.*, *In Our Image and Likeness*, 2 vols., Chicago, 1970. Giuseppe Saitta, *Il pensiero italiano nell'Umanesimo e nel rinascimento*, vol, 1, Bolonia, 1949. Eugenio Garin, *Der italienische Humanismus*, Berna, 1947; *id.*, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Florencia, 1961; *id.*, *L'età nuova*, Nápoles, 1969. Francesco Tateo, *Tradizione e realtà nell'Umanesimo italiano*, Bari, 1967.

[6] P. O. Kristeller, "The Impact of Early Italian Humanism on Thought and Learning" en *Developments in the Early Renaissance*, ed. por Bernard S. Levy, Albany, N. Y., 1972, pp. 120-157.

su sentido específico, sino que se lo utilizaba como mera etiqueta para identificar al *trivium* con una de las tres partes tradicionales de la filosofía. Después de que, en los siglos XII y XIII, surgieran las universidades, se vio claramente que las siete artes no representaban ya la suma total de la sabiduría secular o de la filosofía, y que las materias nuevas —es decir, la teología, la filosofía, la medicina y la jurisprudencia— eran diferentes de las artes liberales, y temas de estudio y enseñanza más avanzados. Entre las artes del *trivium* la gramática y la retórica limitadas ahora a la enseñanza elemental y preliminar, mientras que la lógica o la dialéctica las superaban en mucho y se unían de cerca con la filosofía natural y con otras disciplinas filosóficas y científicas.

En el siglo XIV tenemos un ascenso de la gramática y de la retórica, especialmente en Italia; esa preponderancia queda reflejada en el esquema nuevo dado a los *studia humanitatis* en el transcurso del siglo XV. Como ya vimos, dicho esquema incluye la gramática, la retórica, la poesía, la historia y la filosofía moral. Si lo comparamos con los esquemas anteriores de las siete artes, indica que la retórica y la gramática han perdido sus lazos de unión con la dialéctica y con el *quadrivium;* que la poesía y la historia, anteriormente consideradas partes de la gramática y la retórica, quedan reconocidas explícitamente como actividades relacionadas, pero independientes, y que la filosofía moral, una de las tres partes principales de la filosofía antigua, queda considerada como parte de las humanidades, y se la separa de las otras partes, mucho más técnicas, de la filosofía, siguiéndose así el modelo antiguo de Isócrates y Cicerón.

El erudito que dominaba esos *studia humanitatis*, a quien desde la época de Petrarca se había llamado *orator et poeta*, finalmente fue conocido por el término *humanista*, surgido hacia finales del siglo XV de la jerga hablada por los estudiantes universitarios, y que poco a poco se abrió camino en los documentos oficiales, ya que no en la literatura; después de todo, se trataba de una palabra que Cicerón y los otros escritores de la Antigüedad desconocían.[7] Podemos agregar que, durante el siglo XVIII, el esquema de las humanidades dio lugar al de las bellas artes, en el cual la poesía y la elocuencia quedaban agrupadas con la música y las artes visuales y, en ocasiones, con la danza y la jardinería.[8] A raíz del Romanticismo, la elocuencia fue expulsada de la compañía ilustre de las artes creadoras, ocurriendo que la poesía

[7] *Véase* el capítulo VI.

[8] P. O. Kristeller, "The Modern System of the Arts", *Renaissance Thought II*, Nueva York, 1965, pp. 162-227.

y el resto de esas artes alcanzaron alturas impresionantes, que rara vez, si es que hubo alguna, tuvieron en siglos anteriores.

Antes de continuar con la teoría y la práctica retóricas del Renacimiento, con los nexos entre la retórica y los otros campos, quiero hablar brevemente de las fuentes antiguas de la retórica renacentista.

Si comenzamos con las fuentes latinas, hemos de recordar que la Edad Media dispuso de la *Rhetorica ad Herennium* y *De inventione*, de Cicerón esta última, obras interpretadas en diferentes momentos por diferentes comentadores. Además, en la Edad Media se conocieron más o menos bien algunos discursos y escritos filosóficos de Cicerón. Por otra parte, sus cartas, algunos discursos y escritos filosóficos y sus obras retóricas más maduras —como *De oratore, Orator y Brutus*— fueron redescubiertos por los humanistas, o leídos con mayor amplitud. Lo mismo ocurrió con Asconio, un comentador de los discursos de Cicerón. La Edad Media conoció a Quintiliano, el otro gran retórico romano, en una versión truncada; fue a principios del siglo XV cuando se recuperó su obra completa. Asimismo, fue en el XIV cuando las peroraciones de Séneca el Viejo y las atribuidas a Quintiliano comenzaron a atraer más la atención.[9] La historia de estos escritos en manuscritos y primeras ediciones impresas, así como de los comentarios acerca de ellos compuestos, necesita de investigaciones adicionales. Sin embargo, el ciceronismo renacentista, que comenzó con Gasparino Barzizza, si no es que con Petrarca, dispuso de una base textual mucho más amplia que la existente en siglos anteriores; humanistas como Loschi y Polenton se sintieron animados por el ejemplo de Asconio y se dedicaron a interpretar algunos discursos de Cicerón.[10]

La diferencia entre retórica medieval y renacentista resulta incluso más sorprendente si pensamos en las obras de retórica griega de que se disponía. Recordemos que para el siglo XIII sólo se habían traducido un discurso y tres tratados retóricos del griego, y que tres de estos textos no tuvieron prácticamente circulación, mientras que el cuarto —la *Retórica* de Aristóteles— era considerada una obra de filosofía moral, por lo cual los retóricos profesionales lo hacían de lado.[11] En el Renacimiento se volvieron a traducir esos textos, que circularon mucho más;

[9] Remigio Sabbadini, *Le scoperte dei codici latini e greci ne' secoli XIV e XV*, 2 vols., Florencia, 1905-1914.

[10] Se tiene una información bibliográfica general sobre los escritos de los humanistas en Georg Voigt, *Die Wiederbelebung des classischen Alterthums*, 3a. ed., 2 vols., ed. por Max Lehnerdt, Berlín, 1893. Vittorio Rossi, *Il Quattrocento*, Milán, 1949. P. O. Kristeller, *Iter Italicum*, 2 vols. Londres y Leiden, 1963-1967.

[11] *Véase* el capítulo II.

por otro lado, los retóricos profesionales comenzaron por fin a estudiar la *Retórica* de Aristóteles; esta obra, junto con la *Poética*, alcanzó fama e influyó terminado ya el siglo XV. Recordemos que en los siglos anteriores casi se la desconocía por completo.[12] En los siglos XV y XVI tenemos un buen número de traducciones del griego al latín, con lo que todo el patrimonio de la literatura griega, en la medida en que había sobrevivido, pasó poco a poco a la corriente central de la cultura occidental. En el campo de la retórica se alcanzó un conocimiento completo de los oradores áticos, habiendo una admiración y un interés amplios por Lisias, Isócrates y Demóstenes. A ellos debemos agregar oradores posteriores, como Dio de Prusa y Libanio, y, en especial, la abundante literatura retórica griega: Demetrio, Dionisio de Halicarnaso, fragmentos de Longino y Menandro, Aftonio y Hermógenes.[13] Está investigándose en este momento la información bibliográfica relacionada con dichos autores; contaremos así, por primera vez, con una base firme para explorar su influencia.

Es en este campo donde debemos buscar, asimismo, la influencia bizantina en la retórica renacentista. La historia de la retórica bizantina y de su influencia en el humanismo italiano ha sido motivo de interés para la investigación a últimas fechas,[14] pero el tema parece necesitar un estudio mucho más detallado del que se le ha concedido. En lo que toca a la teoría de la retórica, el estudio de los oradores y retóricos griegos antiguos, así como su amplia difusión en las traducciones al latín y lenguas vernáculas que en el Renacimiento se hicieron, presupone que Bizancio transmitió esos textos, y es parte de esa apropiación de la herencia griega y bizantina que caracteriza el Renacimiento ita-

[12] E. N. Tigerstedt, "Observations on the Reception of the Aristotelian Poetics in the Latin West", *Studies in the Renaissance*, 1968, núm. 15, pp. 7-24. Entre los comentadores de la *Retórica* del siglo XVI tenemos a Daniel Bárbaro, Pedro Victorio, M. A. Maioragio, Francisco Porto y Ant. Riccobono. *Véase* F. Edward Cranz, *A Bibliography of Aristotle Editions 1501-1600*, Baden-Baden, 1971, pp. 162-163. La *Retórica* y la *Poética* no fueron incluidas en la edición aldina del Aristóteles griego (en 5 vols., 1495-1498), sino en la colección *Rhetores Graeci*, del mismo Aldo (1508). Cf. Lorenzo Minio-Paluello, "Attività filosofico-editoriale dell'umanesimo", *Opuscula*, Amsterdam, 1972, pp. 483-500.

[13] Respecto a Demóstenes, *véase* Ludwig Bertalot, *Studien zum italienischen und deutschen Humanismus*, ed. P. O. Kristeller, vol. 2, Roma, 1975, pp. 398-399. Respecto a Demetrio, véase Bernard Weinberg en *Catalogus Translationum et Commentariorum*, vol. 2, ed. por P. O. Kristeller y F. Edward Cranz, Washington, D. C., 1971, pp. 27-41.

[14] George L. Kustas, *Studies in Byzantine Rhetoric*, Salónica, 1973, Annabel M. Patterson, *Hermogenes in the Renaissance*, Princeton, N. J., 1970. John Monfasani, *Georg of Trebizond*, Leiden, 1976; id., "Bizantine Rhetoric and the Renaissance" (en prensa). Herbert Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, Munich, 1978, vol. 1, cap. II (retórica) y cap. III (epistolografía), pp. 65-239.

liano y europeo de los siglos XV y XVI. Dicho de un modo más específico, las obras de Aftonio y Hermógenes dominaron la teoría retórica bizantina antes de que el Occidente los conociera y recibiera su influencia. Es característico que un autor como Jorge de Trebisonda, quien combinaba la sabiduría bizantina con la occidental y que en el siglo XV escribió uno de los textos de retórica más nuevos e influyentes, estuviera entre los primeros que aprovecharon ampliamente la obra de Hermógenes.[15]

En el campo de la epistolografía existía una abundante literatura bizantina, pero desconocemos cuál haya sido su influencia en el Occidente, excepto por lo tocante a los Padres de la Iglesia griega y a Libanio. La generosa literatura de homilías bizantinas no parece haber despertado el interés de los eruditos occidentales, una vez más excepto por los Padres de la Iglesia griega; lo mismo parece haber ocurrido con la abundante literatura bizantina de los panegíricos y los encomios. Es importante recordar que durante toda la Edad Media la epistolografía y la oratoria florecieron por igual en el Oriente y en el Occidente, pero no se ha investigado aún si existen nexos directos entre ambas partes. En el caso de la oratoria secular, podríamos afirmar que tiene diferentes tradiciones institucionales en Oriente y en Occidente.

Pasemos ahora a la literatura retórica producida por los humanistas del Renacimiento. Los tratados de retórica generales, cuyo propósito era servir como manuales, son menos numerosos de los que supondríamos, o al menos tal ocurre en el siglo XV. Podemos pensar que la mayoría de la instrucción tenía como base tratados antiguos e incluso medievales, y que recurría a modelos clásicos y contemporáneos. Gasparino Barzizza, Jorge de Trebisonda, Giorgio Valla, Guillaume Fichet y Filipo Calímaco compusieron los tratados de retórica de mayor fama en el siglo XV.[16] Está por dilucidarse, en casi todos esos casos, el grado en el cual repitieron teoría y modelos anteriores, y el grado en el cual se vieron influidos por la práctica de su época. Tuve ocasión de examinar el tratado de Fichet, donde el autor introduce una terminología nueva, por él creada. Examiné también un sermón compuesto por el mismo Fichet, que viene acompañado por una glosa basada en el texto de retórica y en la terminología de dicho autor.[17]

15 Monfasani, "Byzantine Rhetoric and the Renaissance".

16 Filipo Calímaco, *Rhetorica*, ed. por K. F. Kumaniecki, Varsovia, 1950. Respecto a Fichet, *véase* P. O. Kristeller, "An Unknown Humanist Sermon on St. Stephen by Guillaume Fichet", *Mélanges Eugène Tisserant* 6, Biblioteca Vaticana, *Studi e Testi* 236, Ciudad del Vaticano, 1964, pp. 459-497.

17 *Ibid.*

Contamos con una literatura considerable dedicada a la imitación, en la que se retoma el tema de los aticistas y se debaten los méritos y los deméritos que significan el imitar a Cicerón u otros escritores antiguos. Esa literatura incluye una correspondencia entre Poliziano y Paolo Cortesi, así como tratados de Bembo, Gianfrancesco Pico y, posteriormente, de Erasmo y otros.[18] En un sentido estricto, la *Elegantiae* de Valla es más bien un tratado gramatical que retórico, pero servía a propósitos estilísticos y retóricos, siendo esta la razón de que se lo leyera y usara por siglos. La teoría retórica estaba en los comentarios hechos a las obras de Cicerón y Quintiliano, así como en aquellos hechos a la *Retórica* de Aristóteles; a diferencia de lo ocurrido con los comentarios medievales dedicados a esa obra última, los del siglo XVI fueron escritos por retóricos humanistas y no por filósofos aristotélicos.[19]

Al igual que en la Antigüedad y en la Edad Media, en el Renacimiento la enseñanza de la retórica no sólo se basaba en tratados teóricos, sino también en colecciones de modelos. Se copiaron y coleccionaron numerosos discursos y cartas, tanto de autores antiguos como contemporáneos, con el propósito de imitarlos. Conservamos colecciones de discursos modelo y, en especial, de modelos de cartas, introducciones (*exordia*) y discursos (*salutationes*).[20] Se trata de una literatura de tipo humilde, y los eruditos, con toda razón, poco se han impresionado con su nivel literario e intelectual. Pero simplemente su existencia y su frecuencia nos recuerdan un campo de actividad que, de otra manera, pasaríamos por alto.

La abundante literatura que refleja la actividad de los humanistas como oradores expertos y conscientes de sí mismos es más importante que los tratados y modelos para uso en la retórica. Los discursos y las cartas son, probablemente, el producto más numeroso de la prosa humanista que nos haya llegado en manuscritos y primeras ediciones; resulta claro que constituyen una parte tan sólo de lo que durante aquel periodo se habló y escribió.[21] Los modernos historiadores han despre-

18 *Le Epistole "De imitatione" di Giovanfrancesco Pico della Mirandola e di Pietro Bembo*, ed. por Giorgio Santangelo, Florencia, 1954. Erasmo, *Il Ciceroniano*, ed. por Angiolo Gambaro, Brescia, 1965. Remigio Sabbadini, *Storia del Ciceronianismo*, Turín, 1885. Izora Scott, *Controversies Over the Imitation of Cicero as a Model for Style*, Nueva York, 1910.

19 *Véase* la nota 12.

20 *Véase* Kristeller, *Iter Italicum*.

21 Galletti, *L'Eloquenza*, pp. 538-594. Karl Muellner, *Reden und Briefe italienischer Humanisten*, Viena, 1899. Se tiene uno de los primeros ejemplos de discurso universitario en Gerard Fransen y Domenico Maffei, "Harangues universitaires du XIVe siècle", *Studi senesi*, 1971, núm. 83, pp. 7-22.

ciado o pasado por alto, en general, esta literatura, que necesita de muchos más estudios. Contiene bastante retórica vacía, alabos hipócritas o acusaciones exageradas y, sin embargo, mucha también está bien escrita y, según las normas clásicas, es más elegante que los productos usuales de los *dictatores* medievales. Más aún, esta literatura abunda en información histórica interesante, y contiene muchas ideas que no son necesariamente falsas o insinceras porque se las exprese con elocuencia.

En el campo de la oratoria la sociedad renacentista daba muchas oportunidades de pronunciar discursos; en épocas posteriores los discursos iban acompañados de una obra de teatro, de un espectáculo, de un recital de poesía o de música, o bien eran sustituidos por estos elementos. Muchas de esas convenciones proceden de la tardía Edad Media, como ya hemos visto; pero el siglo XV nos ha dejado un número mucho mayor de especímenes, que por su estilo y su contenido no desmerecen ante los productos anteriores: discursos fúnebres y nupciales, discursos por embajadores, discursos dirigidos a papas, príncipes o magistrados cuando ocupaban un puesto o cuando visitaban la ciudad. Con menos frecuencia, había discursos deliberativos ante una asamblea o consejo, y los discursos de abogados ante una corte legal. Son muy frecuentes los relacionados con universidades: los expresados al comienzo de un año académico o de un ciclo de conferencias; los dichos por el candidato y su profesor cuando se confería un título. Había discursos para el inicio de un debate en público,[22] o para decir ante un grupo de personas, como sería el cabildo general de una orden religiosa. Había discursos para pronunciar ante una asamblea académica o religiosa en alabo de santos específicos, en especial Agustín, Jerónimo, Santa Catalina de Alejandría o Tomás de Aquino.[23] Aunque dirigidos a una asamblea de frailes, muchos de esos discursos estaban en boca de clérigos seculares o de personas laicas, al parecer invitadas al acto. Y al contrario, tenemo frailes y clérigos como oradores en ocasiones tanto seculares como religiosas.

22 El discurso de Giovanni Pico, que nunca pudo pronunciar, es el ejemplo más famoso. Se tienen otros en P. O. Kristeller, "Giovanni Pico della Mirandola and His Sources" en *L'Opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola*, vol. 1, Florencia, 1965, pp. 52-53.

23 P. O. Kristeller, *Medieval Aspects of Renaissance Learning*, ed. y trad. por Edward P. Mahoney, Durham, N. C., 1974, pp. 60-62. John W. O'Malley, "Some Renaissance Panegyrics of Aquinas", *Renaissance Quarterly*, 1974, núm. 27, pp. 174-193. Luciano Gargan, *Lo studio teologico e la Biblioteca dei domenicani a Padova nel tre e quattrocento*, Padua, 1971, p. 79. Respecto a los discursos en honor de San Jerónimo, por Vergerio y otros, *véase* Eugene F. Rice, *St. Jerome in the Renaissance*, a punto de publicarse en la John Hopkins University Press.

El paso siguiente fue que el estilo retórico humanista comenzara a influir en la práctica de la elocuencia sagrada. En la segunda mitad del siglo XV tenemos que un número cada vez mayor de sacerdotes y frailes, quienes habían tenido una educación humanista, adoptaban en sus sermones el patrón de la elocuencia secular y humanista, apartándose con ello de los preceptos de las *artes praedicandi*; sus sermones comenzaban entonces con un *prooemium* en lugar de un versículo de las Escrituras —o bien al lado de éste; seguían luego las reglas de composición de un discurso secular, conservando simplemente el contenido teológico correspondiente al tema—. Gente del norte que escuchó estos discursos —como Lutero y Erasmo— afirmó sentirse sacudida por esta apariencia mundana de la oratoria sagrada; los historiadores modernos han repetido con frecuencia la misma crítica, no dándose cuenta de que con ello condenan en la literatura religiosa los rasgos que están acostumbrados a admirar en el arte religioso del mismo periodo; es decir, una combinación de formas clásicas o renacentistas con un contenido religioso. El tema comienza apenas a atraer la atención de los especialistas, y necesita que se lo estudie mucho más.[24]

Quiero agregar que la oratoria humanista penetró asimismo en la elocución vernácula, sobre todo en Florencia.[25] El discurso dirigido a un funcionario que iba a ocupar un puesto (*protesti*) sigue un patrón retórico y, como su contenido era fijo —el alabo de la justicia—, es de comprender la tendencia a presentar variaciones agradables e interesantes. Lo mismo puede decirse de los sermones, muchos de ellos a cargo de laicos, como los pronunciados ante las asociaciones religiosas (*compagnie*) de Florencia.[26] Me pregunto en ocasiones si la mayor finura de la literatura y del arte antes del siglo XIX no tendrá como razón el que los escritores y artistas se vieran obligados a encontrar variaciones nuevas sobre temas dados, muy conocidos por los creadores mismos y por el público.

La literatura epistolar no fue menos extensa que la de los discursos.[27] Pero debemos diferenciar entre cartas estatales y particulares.

24 John W. O'Malley, "Preaching for the Popes" en *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion*, ed. por Charles Trinkaus y Heiko Oberman, Leiden, 1974, pp. 408-440; *id.*, *Praise and Blame in Renaissance Rome*, Durham, N. C., 1979. *Véase* también John M. McManamon, S. J., "The Ideal Renaissance Pope: Funeral Oratory from the Papal Court", *Archivum Historiae Pontificiae*, 1976, núm. 14, pp. 9-70.

25 Emilio Santini, *Firenze e i suoi "Oratori" nel Quattrocento*, Milán, 1922; *id.*, "La *Protestatio de iustitia* nella Firenze medicea del sec. XV", *Rinascimento*, 1959, núm. 10, pp. 33-106.

26 P. O. Kristeller, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Roma, 1956, p. 105.

27 Giles Constable, *Letters and Letter-Collections*, Turnhout, 1976, pp. 39-41. A. Gerlo,

Se componían y copiaban las primeras por razones retóricas, y eran instrumento de propaganda pública cuando circulaban y se las publicaba. No es coincidencia que muchos cancilleres y secretarios de príncipes y de repúblicas fueran humanistas de nota, capaces de componer aquellas cartas bien escritas que satisfacían el gusto de quienes las enviaban y de quienes las recibían. Las cartas particulares de los humanistas servían a una intención literaria y retórica, como comprobamos en el hecho de que los propios autores solían publicarlas y coleccionarlas. Dichas cartas hacen una lectura agradable, y son fuentes importantes de información biográfica, histórica y cultural. Son, a la vez, vehículo de las opiniones y de las ideas de los autores; de aquí que haya sido correcto el utilizar las cartas de Petrarca, Salutati, Ficino y otros para interpretar y reconstruir el pensamiento de estos hombres. La enorme producción poética de los humanistas no toca directamente nuestro tema, y sólo la mencionaremos de pasada. Por otra parte, las obras históricas, los tratados morales y los diálogos eran composiciones en prosa muy cuidadas, claramente dirigidas a un público que no las leía tan sólo por el contenido, sino también por su elegancia de expresión lingüística y estilística.

Tras esta descripción breve de la teoría y la práctica retóricas de los humanistas, quiero examinar, incluso más someramente, los nexos de unión entre la retórica y los otros intereses y actividades de los humanistas. El estudio de la gramática por éstos realizado se aliaba íntimamente a la retórica e incluso se subordinaba a ella, pues se estudiaba la gramática con el propósito de tener un dominio correcto del latín, por ser esto requisito de cualquier composición literaria. Está por explorarse en qué contribuyeron los humanistas a la gramática, incluyendo aspectos tales como la ortografía y la prosodia o métrica, que eran, al igual que hoy, parte de aquélla.[28] Como vimos anteriormente, la *Elegantiae* de Valla fue una contribución a la gramática por-

"The Opus *de Conscribendis Epistolis* of Erasmus and the Tradition of the *Ars Epistolica*" en *Classical Influences on European Culture A. D. 500-1500*, ed. por R. R. Bolgar, Cambridge, 1971, pp. 103-114. Cecil H. Clough, "The Cult of Antiquity: Letters and Letter Collections" en *Cultural Aspects of the Italian Renaissance*, ed. por Cecil H. Clough, Manchester y Nueva York, 1976, pp. 33-67.

28 Aldo Scaglione, *Ars grammatica*, La Haya, 1970. W. Keith Percival, "The Grammatical Tradition and the Rise of the Vernacular" en *Historiography of Linguistics*, 2 vols., *Current Trends in Linguistics*, ed. por Thomas A. Sebeok, vol. 13, Primera Parte, La Haya, 1975, vol. 1, pp. 231-275; *id.*, "Renaissance Grammar: Rebellion or Evolution?" en *Interrogativi dell'Umanesimo*, vol. 2, ed. por Giovannangiola Secchi Tarugi, Florencia, 1976, pp. 73-90. G. A. Padley, *Grammatical Theory in Western Europe 1500-1700: The Latin Tradition*, Cambridge, 1976.

que en ella se intentaba establecer una fraseología latina correcta con base en las fuentes clásicas. La obra influyó mucho hasta principios del siglo XIX. Tuvieron los humanistas el gran mérito de reimponer un uso correcto del latín, de acuerdo con las normas clásicas. La afirmación hecha por un distinguido especialista —que en razón de esto los humanistas habían transformado el latín vivo de la época medieval en un lenguaje muerto— queda refutada por el estado floreciente del latín escrito y hablado que tenemos por varios siglos más.[29]

Valla dio un paso más allá, que es interesante y debiera atraer a los filósofos de hoy día: consideró que el uso lingüístico del latín clásico es fuente y norma de la verdad filosófica.[30] Sin embargo, no veo en sitio ninguno que Valla u otros humanistas hayan formulado una filosofía del lenguaje como la propuesta, tiempo después, por Giambattista Vico. Tampoco veo pruebas escritas en apoyo de la opinión de que la retórica humanista y la lógica nominalista o terminista estuvieran relacionadas muy de cerca, dado que ambas se interesaban en el lenguaje y en los hechos individuales. Los humanistas se oponían firmemente al escolasticismo y, en especial, al nominalismo.

La relación entre la retórica humanista y la historiografía sigue, en parte, un patrón presente en la Antigüedad y, en grado menor, en la Edad Media. Se consideraba la historia una rama de la literatura en prosa, y los historiadores antiguos contaban entre los escritores de prosa preferidos en los cursos de literatura griega y latina. El escribir obras de historia de acuerdo con las normas del buen estilo y de los historiadores antiguos era parte de la actividad literaria de los humanistas, y en muchos casos su ocupación principal.[31] Vemos que muchos de ellos fueron historiadores oficiales de príncipes o ciudades, y a menudo combinaban tal puesto con el de canciller o maestro. Los discursos ficticios en esas obras insertados eran un rasgo heredado de la historiografía antigua, y fue aquí donde se aplicaron con cuidado especial las reglas retóricas. Ese estilo "retórico" no fue para los huma-

29 Eduard Norden, *Die antike Kunstprosa*, vol. 2, Stuttgart, 1958, p. 767.

30 "At philosophia ac dialectica non solent ac ne debent quidem recedere ab usitatissima loquendi consuetudine et quasi a via vulgo trita et silicibus strata", Lorenzo Valla, *Disputationes dialecticae*, libro I, cap. III, en su *Opera omnia* I, Turín, 1962, p. 651.

31 Hanna H. Gray, "History and Rhetoric in Quattrocento Humanism" (tesis doctoral, Harvard University, 1956). Eduard Fueter, *Geschichte der neueren Historiographie*, 3a. ed., Munich, 1936; reimpreso en Nueva York, 1968. Donald J. Wilcox, *The Development of Florentine Humanist Historiography in the Fifteenth Century*, Cambridge, Mass., 1969. Nancy S. Struever, *The Language of History in the Renaissance*, Princeton, N. J., 1970. Donald R. Kelley, *Foundations of Modern Historical Scholarship*, Nueva York, 1970. Eckhard Kessler, *Petrarca und die Geschichte*, Munich, 1978.

nistas un obstáculo mayor en la práctica y refinamiento de la crítica histórica que para Tucídides. A finales del siglo XVI se desarrolló un género nuevo de las *artes historicae*, claramente surgido de los *laudes historiae* de los cursos humanistas, que procuró hacer por la historia lo que la retórica y la poética habían hecho siempre por la oratoria y la poesía. Esta literatura, que recientemente ha sido motivo de cierta atención, tenía como propósito guiar la lectura, enseñanza y escritura de la historia.[32]

Se ha repetido una y otra vez la relación entre retórica y poética. En el Renacimiento fue —tan a menudo como en épocas anteriores— una relación de influencia mutua y de paralelismo. Cuanto menos hincapié hacían los retóricos en la persuasión y en la acción política y cuanto más subrayaban la tarea de hablar y escribir bien, más se volvían la oratoria y la poesía artes hermanas del escribir bien en prosa y en verso, tal como las habían concebido antes los *dictatores* medievales. En el siglo XVI se fomentó más aún tal actitud cuando se unieron la *Retórica* y la *Poética* de Aristóteles.[33] En la retórica el acento había pasado de la persuasión al estilo y a la imitación, así como a la crítica literaria, y si deseamos una imagen completa de la teoría y de la crítica literarias del periodo, necesitamos un estudio detallado de los tratados retóricos, que incluyan los comentarios a la *Retórica* de Aristóteles, para complementar la obra de Weinberg sobre los tratados poéticos y los comentarios dedicados a la *Retórica* del mismo autor.[34] Incluso en la poética renacentista la influencia de la *Poética* estuvo combinada con la de la *Retórica*, así como con las de Platón y Horacio.[35] Por lo menos hay un tratado completo sobre la poética, del siglo XV, que antedata la influencia de la *Poética* de Aristóteles,[36] y hay una obra extensa sobre la poética debida a un importante filósofo basada completamente en los principios platónicos, y no en los aristotélicos.[37]

[32] Enrico Maffei, *I trattati dell'arte storica dal Rinascimento al sec. XVII*, Nápoles, 1897. Beatrice Reynolds, "Shifting Currents of Historical Criticism" en *Renaissance Essays from the Journal of the History of Ideas*, ed. por P. O. Kristeller, y P. P. Wiener, Nueva York, 1968, pp. 115-130. Girolamo Cotroneo, *I trattatisti dell' "Ars historica"*, Nápoles, 1971.

[33] *Véase* la nota 12.

[34] Bernard Weinberg, *A History of Literary Criticism in the Italian Renaissance*, 2 vols., Chicago, 1961.

[35] Marvin T. Herrick, *The Fusion of Horatian and Aristotelian Literary Criticism, 1531-1555*, Urbana, Ill., 1946. Baxter Hathaway, *The Age of Criticism*, Ithaca, N. Y., 1962. Francesco Tateo, *"Retorica" e "Poetica" fra Medioevo e Rinascimento*, Bari, 1960.

[36] Charles Trinkaus, "The Unknown Quattrocento Poetics of Bartolommeo della Fonte", *Studies in the Renaissance*, 1966, núm. 13, pp. 40-122.

[37] Francesco Patrizi da Cherso, *Della Poetica*, ed. por Danilo Aguzzi Barbagli, 3 vols., Florencia, 1969-1971.

Podemos agregar que la poética renacentista, en no menor grado que la retórica, fue aplicada a lo vernáculo, cosa del todo natural. Lo vernáculo había creado géneros nuevos en la poesía, pero ninguna teoría crítica comparable a las de la Antigüedad; en lo que se riefiere a vocabulario, gramática y estilo, fue necesario educar y desarrollar el italiano y las otras lenguas vernáculas de acuerdo con el modelo del latín, para hacerlas capaces después de tomar a su cargo todas las funciones del latín literario. Se ve esto claramente en Dante y en Boccaccio, e incluso más en los escritores del siglo XVI. Es palpablemente errónea la idea de que los humanistas trataron de abolir lo vernáculo. Amplias pruebas la refutan, de manera especial las composiciones y las traducciones al lenguaje vernáculo hechas por los humanistas más destacados.[38]

Es de mayor importancia, al menos para el problema que estamos analizando, la relación entre la retórica humanista y la filosofía, así como las contribuciones de los humanistas a esta última, especialmente en el campo de la ética.[39] Como hemos visto, los humanistas consideraban la filosofía moral parte de su campo de actividad, y querían, siguiendo el modelo de Cicerón, combinar la elocuencia con la sabiduría. En sus discursos y cartas los humanistas solían abordar cuestiones morales; además, compusieron numerosos tratados y diálogos en los que examinaban cuestiones de filosofía moral, así como de política, religión y educación. Esa literatura contiene un gran número y variedad de ideas, que numerosos eruditos han explorado y comentado ampliamente. Acepto con buen espíritu que esa literatura es interesante y significativa, y que constituye una contribución importante al pensamiento y a la filosofía del Renacimiento, pero debo matizar tal afirmación en más de un sentido.

Los humanistas no eran filósofos profesionales; sus escritos sobre temas morales carecen de la precisión en los términos y de la consistencia en la lógica que tenemos derecho a esperar de un filósofo profesional. En segundo lugar, las opiniones que un humanista sostiene en un pasaje quedan contradichas en ocasiones por lo que dice en otra obra o, incluso, en otro pasaje de la misma obra, ocurriendo esto aún más con las opiniones de otros humanistas. Es decir, aunque pudiéra-

[38] P. O. Kristeller, "The Origin and Development of the Language of Italian Prose", *Renaissance Thought II*, pp. 119-141. Respecto a los humanistas y las artes visuales, *véase* Michael Baxandall, *Giotto and the Orators*, Oxford, 1971.

[39] *Véase* la nota 5. Francesco Tateo, *Tradizione e realtà nell'umanesimo italiano*. P. O. Kristeller, "The Moral Thought of Renaissance Humanism", *Renaissance Thought II*, pp. 20-68.

mos trazar una filosofía coherente para los humanistas como individuos, no descubriríamos una que fuera común a todos ellos; por tanto, es imposible definir su contribución con base en un conjunto específico de doctrinas filosóficas. Finalmente, las opiniones expresadas por los humanistas pueden ser, en ocasiones, originales por su contenido o en ciertos deetalles, pero en muchos casos se trata de meras repeticiones o variaciones de ideas filosóficas anteriores. De aquí que cualquier intento de presentar el pensamiento humanista sin referencia a las fuentes clásicas que lo determinaron, y de las cuales estaba muy consciente, sea sumamente engañoso y a menudo resulte equivocado.

Los humanistas fueron tan eclécticos en filosofía como Cicerón, su admirado maestro; muchos de sus esfuerzos filosóficos más consistentes eran replanteamientos de doctrinas anteriores. De hecho, gracias a los humanistas tenemos en el Renacimiento una revivificación de sistemas antiguos tales como el estoicismo, el epicureísmo y el escepticismo.[40] Algunas de las mejores contribuciones de los humanistas a la filosofía consistieron en la traducción o retraducción de las fuentes de la filosofía griega, así como en replantear y popularizar las ideas y las doctrinas filosóficas griegas que no estaban relacionadas con el aristotelismo o el neoplatonismo, únicas, estas últimas, conocidas de los filósofos medievales. Al proporcionar alternativas nuevas al pensamiento filosófico y científico, los humanistas crearon una especie de fermentación intelectual, preparando con ello el terreno para los filósofos del siglo XVII, quienes resultaron mucho más originales que los propios humanistas.

Finalmente, hemos de mencionar la influencia de la retórica humanista en un campo que no era parte de los *studia humanitatis*, pero que sí había pertenecido al *trivium* y, posteriormente, a la filosofía: la lógica o dialéctica.[41] Tenemos toda una serie de intentos humanistas por reformar la lógica; se inicia con Lorenzo Valla y concluye con Nizolio, así como con Pedro Ramus y su escuela.[42] Esos autores eran humanistas de experiencia que trataron de poner en lugar de la lógica aristotélica y escolástica otra subordinada a la retórica. Buscaban más

[40] Léontine Zanta, *La renaissance du stoïcisme au XVIe siècle*, París, 1914. Jason L. Saunders, *Justus Lipsius*, Nueva York, 1955. Richard H. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, Assen, 1960. Charles B. Smitt, *Cicero Scepticus*, La Haya, 1972.

[41] Neal W. Gilbert, *Renaissance Concepts of Method*, Nueva York, 1960, pp. 74-81, 129-144. Wilhelm Risse, *Die Logik der Neuzeit*, Stuttgart 1964, vol. 1, caps. 1-3. Cesare Vasoli, *La dialettica e la retorica dell'Umanesimo*, Milán, 1968.

[42] Mario Nizolio, *De veris principiis*, ed. por Quirinus Breen, 2 vols., Roma, 1956. Walter J. Ong, *Ramus, Method, and the Decay of Dialogue*, Cambridge, Mass., 1958. *Testi umanistici su la Retorica*, ed. por Eugenio Garin y otros, Roma, 1953.

la claridad que la precisión, dos cualidades que de ninguna manera significan siempre lo mismo. Cuando Ramus asigna a la dialéctica capacidad de invención y disposición, divide la retórica tradicional en dos partes y llama a la primera dialéctica, poniéndola en el lugar que anteriormente ocupara la lógica escolástica.

Nos quedan por examinar brevemente los filósofos profesionales dedicados a los problemas de la filosofía natural y de la metafísica, temas que nunca habían pertenecido al dominio de los humanistas, y que por base tenían las tradiciones de la filosofía medieval y, al principio mismo, la griega antigua. Los humanistas atacaron con frecuencia a los filósofos escolásticos y su aristotelismo, pero esta tradición siguió siendo muy fuerte en el Renacimiento, sobre todo en Italia, donde dominó la enseñanza de la filosofía en las universidades e influyó sobre enormes sectores del pensamiento y de la literatura populares.[43] Esos filósofos aristotélicos no se interesaban en la retórica o en la poética, y muchos se mostraban totalmente indiferentes a la crítica de que su terminología y estilo latinos eran bárbaros.

Sin embargo, el aristotelismo renacentista quedó expuesto, desde varios ángulos, a la influencia del humanismo, y se vio transformado por dicha influencia. Los humanistas aportaron nuevas traducciones de Aristóteles, que competían con las versiones medievales y a menudo era ocasión de comparaciones interesantes. Además tradujeron las obras de los comentaristas griegos de Aristóteles, incluyendo a Alejandro y Simplicio; algunas eran desconocidas, y con ello aportaron alternativas nuevas y autorizadas a los comentarios de Averroes y de Tomás de Aquino.[44] Los humanistas insistieron en que se estudiara a Aristóteles en el original griego. Hubo, además, varios humanistas que favorecieron a Aristóteles, poniéndolo por encima de otros pensadores de la Antigüedad y asegurando que lo entendían mejor que sus intérpretes escolásticos. Esta actitud aparece por primera vez en Petrarca, y luego la adoptaron Leonardo Bruni, Ermolao Barbaro, Jacques Lefèvre d'Etaples, Felipe Melanchton y muchos más.[45] Podemos agregar que en

[43] P. O. Kristeller, "Renaissance Aristotelianism", *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 1965, núm. 6, pp. 157-174.

[44] Eugenio Garin, "Le traduzioni umanistiche di Aristotele nel secolo XV", *Atti e Memorie dell'Accademia Fiorentina di Scienze Morali "La Colombaria"* 16 (s. e. 2 / (1947-1950); 55-104. F. Edward Cranz, *A Bibliography of Aristotle Editions 1501-1600*; *id.*, "Alexander Aphrodisiensis" en *Catalogus Translationum et Commentariorum*, vol. 1, ed. por P. O. Kristeller, Washington, D. C., 1960, pp. 77-135. Bruno Nardi, "Il commento di Simplicio al *De anima* nelle controversie della fine de secolo XV e del secolo XVI", *Saggi sull'Aristotelismo Padovano del secolo XIV al XVI*, Florencia, 1958, pp. 365-442.

[45] Leonardo Bruni Aretino, *Humanistisch-Philosophische Schriften*, ed. por Hans Baron,

los siglos XV y XVI quedaron en manos de los humanistas —de un modo casi mayoritario, si no es que por completo— la *Retórica* y la *Poética* de Aristóteles, así como la *Ética*, la *Política* y otros escritos morales.[46] Ahora bien, en los campos de la lógica, la filosofía natural y la metafísica la tradición escolástica se mantuvo bastante firme, excepto por el empleo de traducciones nuevas, de comentadores griegos recién traducidos y de los textos griegos, que permitieron una comprensión de Aristóteles mucho mejor que la lograda por los escolásticos; demos como ejemplo el caso de Jacopo Zabarella.[47]

Suele considerarse a los platonistas del Renacimiento como parte del movimiento humanista; opino que merecen un sitio propio, aparte de los humanistas, con quienes estaban en clara deuda, y del escolasticismo aristotélico, por el que estuvieron mucho más influidos de lo que suele suponerse.[48] Ficino y otros aportaron las primeras traducciones completas de Platón y de los neoplatónicos, continuando con ello la labor de los humanistas.[49] No obstante, se interesaban más bien en la doctrina filosófica que en la forma literaria, pues habían heredado de Platón su oposición a los retóricos y los poetas. Sin embargo, tendían a suavizar esa crítica, pues armonizaban la que Platón hiciera a los retóricos en *Gorgias* con su defensa de la retórica filosófica en *Fedro*. Atribuían gran importancia a la doctrina de la locura poética, haciendo de lado la subterránea ironía del *Ion*, y prácticamente no prestaron atención a la crítica de Platón contra Homero y otros poetas. La defensa de los filósofos escolásticos que Pico hace en contra de Ermolao Barbaro refleja la tendencia de aquél a subrayar el contenido por encima de la forma, y a separar la filosofía de la retórica; Melanchton, aunque simpatizaba con Aristóteles, escribió una defensa póstuma de

Leipzig-Berlín, 1928. P. O. Kristeller, "Un codice padovano di Aristotele postillato da Francesco ed Ermolao Barbaro", *Studies in Renaissance Thought and Letters*, pp. 337-353. Eugene F. Rice, *The Prefatory Epistles of Jacques Lefèvre d'Etaples and Related Texts*, Nueva York, 1972.

46 Josef Soudek, "Leonardo Bruni and His Public: A Statistical and Interpretative Study of His Annotated Latin Version of the (Pseudo-) Aristotelian *Economics*", *Studies in Medieval and Renaissance History*, 1968, núm. 5, pp. 51-136.

47 Charles H. Lohr, "Renaissance Aristotle Commentaries", *Studies in the Renaissance*, 1974, núm. 21, pp. 228-290; *Renaissance Quarterly*, 1975, núm. 28, pp. 689-741; 1976, núm. 29, pp. 714-745, y 1977, núm. 30, pp. 681-745; se preparan nuevos números.

48 P. O. Kristeller, "Florentine Platonism and Its Relations with Humanism and Scholasticism", *Church History*, 1939, núm. 8, pp. 201-211.

49 Eugenio Garin, "Ricerche sulle traduzioni di Platone nella prima metà del sec. XV", en *Medioevo e Rinascimento: Studi in onore di Bruno Nardi*, vol. 1, Florencia, 1955, pp. 339-374. P. O. Kristeller, "Marsilio Ficino as a Beginning Student of Plato", *Scriptorium*, 1966, núm. 20, pp. 41-54.

Ermolao, en oposición a Pico, insistiendo en la típica alianza humanista de la sabiduría con la elocuencia.[50]

Los filósofos naturales del siglo XVI intentaron crear posiciones nuevas y originales, que fueran más allá de las alternativas usuales del escolasticismo y del humanismo, del aristotelismo y del platonismo. Su contribución al problema que estamos examinando parece marginal, y no ha recibido suficiente atención de parte de los especialistas. Girolamo Fracastoro escribió un diálogo sobre la poética que más refleja su preparación humanista que sus contribuciones a la filosofía natural.[51] Tommaso Campanella compuso tratados sobre retórica, poética e historiografía que no han sido estudiados en detalle.[52] Francesco Patrizi compuso tratados de retórica, de teoría de la historia y de poética.[53] Su extensa obra sobre poética, recientemente publicada por vez primera en su totalidad, merece estudios más a fondo. Al igual que todas las obras de Patrizi, es sumamente antiaristotélica e intenta crear una nueva teoría poética derivada de Platón y de los neoplatónicos.[54]

En términos generales, los filósofos renacentistas —fueran aristotélicos, platónicos o filósofos naturales— mostraron poco interés en la retórica y la poética, y dejaron esos campos en manos de los humanistas y de los críticos literarios.

Antes de concluir quiero agregar unas cuantas palabras acerca de la historia del tema después del Renacimiento, incluyendo nuestra época. El XVII fue aquel gran siglo en que se dio a las matemáticas y a las ciencias físicas una base nueva, que ha seguido vigente hasta la época actual, a pesar de ediciones y transformaciones. Los intentos de competir con las ciencias nuevas y de emular sus métodos y logros llevó —gracias a Descartes, Spinoza y otros— a una filosofía también nueva que abandonó en principio, aunque no siempre en la práctica, las tradiciones de la filosofía medieval y también las del Renacimiento. Esos cambios importantes no afectaron por un tiempo la retórica y la

50 Quirinus Breen, "Three Renaissance Humanists on the Relation of Philosophy and Rhetoric", *Christianity and Humanism*, Grand Rapids, Mich., 1968, pp. 1-68.

51 Hier. Fracastorius, *Naugerius sive de poetica dialogus*, ed. por Ruth Kelso y Murray W. Bundy, Urbana, Ill., 1924.

52 Luigi Firpo, *Bibliografia degli scritti di Tommaso Campanella*, Turín, 1940, pp. 116-119, núm. 22; cf. pp. 166-168, núm. 50, y pp. 176-177, núm. 62.

53 Francesco Patrizi, *Della historia dieci dialoghi*, Venecia, 1560, *Della poetica: La deca istoriale*, Ferrara, 1586, *Della Poetica: La deca disputata*, Ferrara, 1586. Cf. *Testi umanistici su la Retorica*, ed. por Garin y otros.

54 *Véase* la nota 37. Esta edición incluye las dos décadas de 1586 y varias secciones adicionales anteriormente no incluidas, y conservadas en manuscritos autógrafos.

poética, o la teoría y la práctica de las artes en general. El lugar de la retórica en las humanidades y las nociones fundamentales de la retórica tradicional quedaron igual durante el siglo XVII y parte del XVIII. Cuando, en el transcurso de este último siglo, el nuevo sistema de las bellas artes comenzó a tomar forma, la elocuencia mantuvo en un principio su lugar al lado de la poesía, como vemos en la obra de Baumgarten, quien acuñó el término de estética y estableció una teoría filosófica de las artes.[55]

Sin embargo, el siglo XVIII trajo un cambio radical en la teoría y en la práctica de las artes, que alcanzó su punto culminante a principios del siglo XIX y que, en muchos sentidos, sigue con nosotros.[56] Hablo del romanticismo, un movimiento que mucho contribuyó a la concepción e imagen que de la historia y las artes tenemos, pero que también fue causa de muchas ideas equivocadas y dañinas, exageradas y llevadas al absurdo mucho después de haber llegado a su fin el movimiento. A menudo pienso que fue tarea de mi generación de eruditos el liquidar los restos de los conceptos erróneos del romanticismo en nuestros campos de actividad; sin embargo, me veo forzado a aceptar que en años recientes han surgido algunos de los peores excesos del romanticismo, los cuales parecen inmunes a toda refutación racional o basada en los hechos; o al menos, tal ocurre entre los legos, ya que no entre los especialistas, aunque veo que a menudo los estudiosos profesionales también se inclinan ante la moda, traicionando sus juicios y sus conocimientos.

La estética del romanticismo rechazaba toda regla en el arte y ensalzaba el genio y su poder de expresión original. En la primera etapa del romanticismo era ésta una idea sumamente elitista, sólo aplicable a un artista muy sobresaliente; pero dado el espíritu igualitario de nuestra época, hemos llegado al punto en que se considera creadora toda actividad, sea o no artística, y a toda persona, dotada o no, original y libre de cualesquiera reglas y restricciones haya, sean estéticas o éticas. Los escritores modernos encuentran difícil creer que Dios creó el mundo de la nada, pero no ven dificultad ninguna en suponer que un artista, incluso menor, cree su arte de la nada. La psicología clásica y moderna debió enseñarles que nuestra imaginación creadora no produce de la nada, sino que trabaja recombinando libremente las impresiones y las experiencias del pasado, sea mezclándolas entre sí o con ideas fundamentales inherentes a nuestra mente.

[55] Kristeller, "Modern System of the Arts", pp. 189-216.

[56] Meyer Howard Abrams, *The Mirror and the Lamp: Romantic Theory and the Critical Tradition*, Nueva York, 1953.

Una de las primeras consecuencias del movimiento romántico fue su rechazo total de la retórica como sistema de reglas. El culto de lo original y de lo espontáneo llevó a insistir en la poesía y, aunque en grado menor, en la narración como dominio de la crítica y de la historia literaria, eliminando por completo el área de la prosa doctrinal que historiadores de la literatura anteriores habían incluido, confinándola, en cierto sentido, al reino de la pedantería informe, libre de toda inhibición propuesta por cualquier disciplina literaria. Tendió a desaparecer el término retórica en su sentido positivo, aunque en algunas universidades haya continuado o se haya fortalecido como materia programática. El contenido tradicional de la retórica quedó dividido entre varias disciplinas, que se diferencian por sus metas y suposiciones, y que no parecen relacionadas: la estética, que es parte de la filosofía; la erudición y la composición literarias, que son secciones aparte de la literatura, y la crítica literaria, que es una labor que los eruditos comparten con los escritores y los periodistas.

El *ars dictaminis* y el *ars arengandi* han caído en abismos filisteos: tenemos cursos y textos de correspondencia para secretarias, e incluso he visto un manual para funcionarios escolares, en el cual se incluyen modelos de cartas para solicitar donaciones de los diferentes tipos de alumnos. Hay —o hubo hasta hace poco— prontuarios de correspondencia para escribir cartas de amor, de condolencia, de felicitación y de recomendación. Compré, por divertirme, un libro que incluía modelos de discursos para pronunciar en banquetes, libro en el cual se ofrecían los chistes y las anécdotas con que un discurso contemporáneo comienza tan invariablemente como el sermón medieval recurría a un versículo de las Escrituras; estamos ante un *ars dictaminis* o *ars arengandi americana* indiscutible.[57] Tenemos una tradición floreciente de oratoria política —tanto en este país como en Inglaterra y otras naciones—; pero aunque a menudo escuchamos discursos escritos por hombres de paja, no veo que exista una teoría consciente respecto a la forma y expresión de esos discursos; desde luego, el contenido está dictado por las circunstancias políticas, las opiniones del orador y sus consejeros, y las emociones e ideas preconcebidas del público.

De la gloriosa y antigua tradición de la retórica nos quedan algunas piezas rotas que no tienen nombre, que varían por su calidad y por sus pretensiones, pero que en ocasiones bastan para encender de nuevo

[57] Thomas Cook, *The New Universal Letter Writer*, Montpelier, Vt., sin fecha, pero principios del XIX; copia propiedad de Julius S. Held; Lawrence M. Brings, *Clever Introductions for Chairmen*, Londres, 1958.

el interés por la historia de la retórica.[58] Debido al avance reciente del romanticismo vulgarizado, incluso la enseñanza de la composición se ha visto remplazada por una insistencia en la autoexpresión, una parte de la tendencia general de los educadores a enseñar lo imposible de enseñar y a negarse a enseñar lo enseñable. Recuerdo a un amigo y colega distinguido que tomó un curso de escritura creativa, y dispuesto estaba a aplicar la técnica de la restrospectiva a un ensayo histórico, hasta que logré convencerlo de no llevar a cabo tal experimento.

Los herederos actuales de la retórica suelen refrenarse de competir con la filosofía del modo que intentaron hacerlo, con mayor o menor fortuna, sus predecesores de la Antigüedad. Sin embargo, hemos tenido críticos literarios que se proclamaron mejores estudiosos e historiadores de la filosofía que los filósofos profesionales; afirmaron a la vez que los poetas del pasado fueron mejores filósofos que sus contemporáneos filósofos. En nuestra época, cuando tantos filósofos profesionales se declaran antihistóricos y omiten de sus consideraciones muchos problemas importantes de la filosofía tradicional, los críticos literarios la pasan bien, e incluso debemos agradecerles que tomen en sus manos la historia de la filosofía anterior, que los filósofos han abandonado. Acepto de buen grado que en los poetas y escritores del pasado hay mucha filosofía, si tomamos el término más en su sentido amplio que en el estrictamente profesional. Sin embargo, los críticos literarios echan a perder el juego cuando ante todo insisten en la importancia filosófica de los escritores del pasado y, luego, se niegan a aplicarles las normas de la precisión y la consistencia conceptuales que son signos distintivos del filósofo, evitando toda responsabilidad intelectual con expresiones tales como juego intelectual o ambigüedad deliberada. Incluso en los filósofos profesionales más grandes tenemos muchas ambigüedades e inconsistencias, pero la tarea de comprenderlos e interpretarlos comienza, justamente, cuando nos damos cuenta de tales inconsistencias; no son éstas el final de la tarea. Me arriesgo a pensar y decir que la única vía segura para un filósofo que desee evitar las inconsistencias está en expresar una sola idea.

Creo que estamos en el caos, tanto en la retórica como en otros campos de nuestra civilización. Las viejas fórmulas no satisfacen ya, y las nuevas que pudieran satisfacernos no han aparecido aún. No soy profeta y no pretendo saber las respuestas para nuestros graves problemas

[58] Se dio recientemente un interesante intento de revivir la retórica como rival de la filosofía: Chaïm Perelmann y Lucie Olbrechts-Tyteca, *La nouvelle rhétorique: Traité de l'argumentation*, 2 vols., París, 1958, trad. por Wilkinson y P. Weaver como *The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation*, Notre Dame, Ind., 1969.

educativos y de otro tipo. Hoy día, todos tienen que encontrar su propio camino; y sea por mero azar afortunado o debido a la providencia, parece haber a nuestro alrededor mucha gente, vieja y joven, que ha hallado una solución decente para sí y para sus amigos y discípulos. Mis simpatías políticas están con la democracia, según entiendo yo el término; y si bien admiro a Platón debido a múltiples razones, no quisiera que mediante la fuerza se impusieran mis ideas u opiniones a los otros. Las ideas que he visto imponer al pueblo en distintos lugares, a lo largo de este siglo, no son ni verdaderas ni adecuadas, y espero no llegar al día en el cual se mida la verdad de las ideas, sean políticas o de otro tipo, por el número de divisiones o de aeroplanos que puedan movilizarse en su apoyo.

Lo que, como maestros, podemos hacer es transmitir y difundir el conocimiento; o incluso la información, la que se considera hoy día una palabra ingrata, pero que significa algo muy importante y que, sin duda, constituye la base de cualesquier ideas originales que tengan validez. Pienso, a la vez, que debemos ampliar el área de nuestros conocimientos del mejor modo posible para limitar con ello el alcance de la mera opinión y de la originalidad. No veo qué valor puedan tener ideas originales pero falsas.

Debemos fomentar, en todos los campos, la claridad y la consistencia, que parecen constituir el interés fundamental de la retórica y de la filosofía. No bastan las reglas; se necesita a la vez talento, como bien lo sabían los retóricos de la Antigüedad, aunque temo que escasea mucho más de lo que la gente suele creer. Se necesita conocimiento, pues no creo que la originalidad pueda o deba tener como base la ignorancia. Desde luego, es imposible conocerlo todo o no todo es posible de conocer; por tanto, los límites donde ejercer la opinión y el gusto serán siempre lo suficientemente amplios para satisfacer nuestro deseo de libertad intelectual. Muchas personas piensan que someterse a la verdad, sea factual o racional, y a las normas de la conducta y del gusto significa restringir la libertad, y que la mejor defensa de ésta consiste en negar que haya verdades o normas. Ya expresaron tales ideas, y con mayor sutileza, los filósofos escépticos de la Antigüedad y tiempos posteriores. No comparto tales opiniones, y prefiero creer —junto con muchos filósofos respetables— que la sumisión a la verdad y a las normas válidas representa nuestra verdadera libertad intelectual y moral.

He de manifestar como conclusión algo que acaso se haya deducido de mis afirmaciones anteriores. Soy platónico de corazón, tanto en la retórica como en otras cuestiones, aunque no en todas ellas. La retó-

rica, en todas sus formas, parte de la simple opinión y, por consiguiente, debe estar subordinada a la filosofía; es decir, a todas las formas de conocimientos válidos, allí donde se disponga de tal conocimiento. Debemos disciplinar nuestra capacidad de escribir y de hablar bien con la adquisición de conocimientos y la refutación del error, y debemos emplearla como una herramienta eficaz para expresar y transmitir conocimientos y percataciones. La retórica es importante —y siempre lo fue como técnica de expresión, pues debemos desear e intentar escribir y hablar bien y con claridad. Sin embargo, en nuestro universo del discurso —y en el sistema educativo que debe reflejar tal universo— la retórica no deberá estar en el centro, sino subordinada; y no sólo a la filosofía, sino también a las ciencias, a la poesía y a las otras artes.

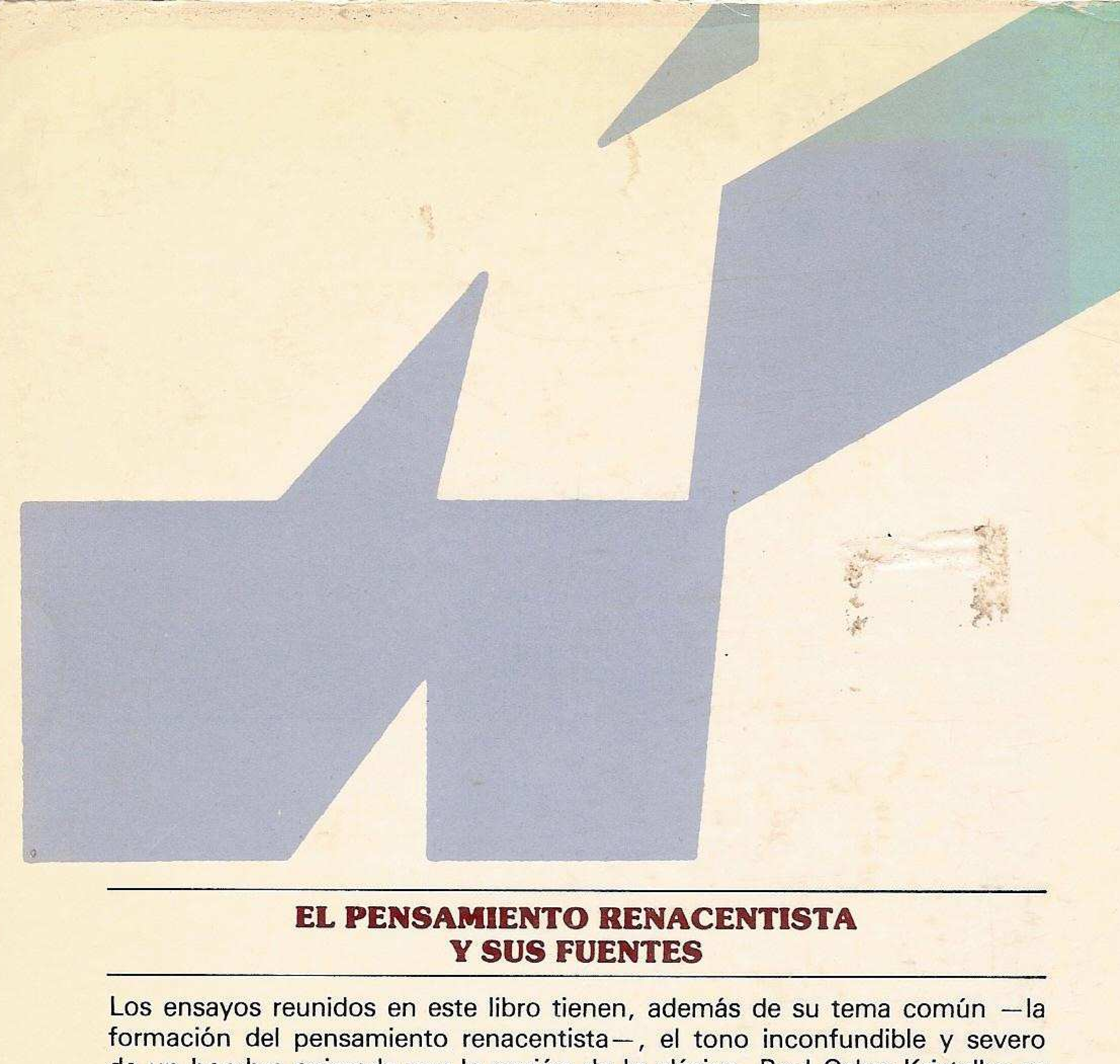
ÍNDICE ANALÍTICO

ÍNDICE GENERAL

QUINTA PARTE

La filosofía y la retórica de la Antigüedad al Renacimiento

Este libro se terminó de imprimir el día 10 de agosto de 1982 en los talleres de Offset Marvi, Leiria núm. 72, 09440 México, D. F. Se tiraron 3 000 ejemplares, y en su composición, realizada en Gráfica Panamericana, S. C. L., Parroquia núm. 911, 03100 México, D. F., fueron empleados tipos Bodoni de 8:10, 10:11 y 12:12 puntos.



EL PENSAMIENTO RENACENTISTA Y SUS FUENTES

Los ensayos reunidos en este libro tienen, además de su tema común —la formación del pensamiento renacentista—, el tono inconfundible y severo de un hombre animado por la pasión de lo clásico. Paul Oskar Kristeller es uno de esos intelectuales cuya sabiduría está modelada sobre las virtudes de sobriedad, disciplina y lucidez que distinguen a los verdaderos maestros, cuyo ejemplo está lo mismo en su conducta que en sus obras; tal se advierte en el Prefacio del compilador de estos textos, Michael Mooney, antiguo alumno de Kristeller. Historiador de las ideas formado en la tradición alemana del rigor, Kristeller es un auténtico *Geisteswissenschaftler* igualmente especializado en cuestiones filológicas que conocedor de la filosofía, la retórica, la ciencia de las épocas que estudia. Los siglos del Renacimiento que lo ocupan en esta obra son un terreno sobre el que se mueve con agilidad y aplomo; los catorce ensayos de *El pensamiento renacentista y sus fuentes* —que tuvieran originalmente la forma de conferencias impartidas en reputados recintos académicos— verifican la nobleza intelectual de Kristeller.

FONDO DE CULTURA ECONOMICA